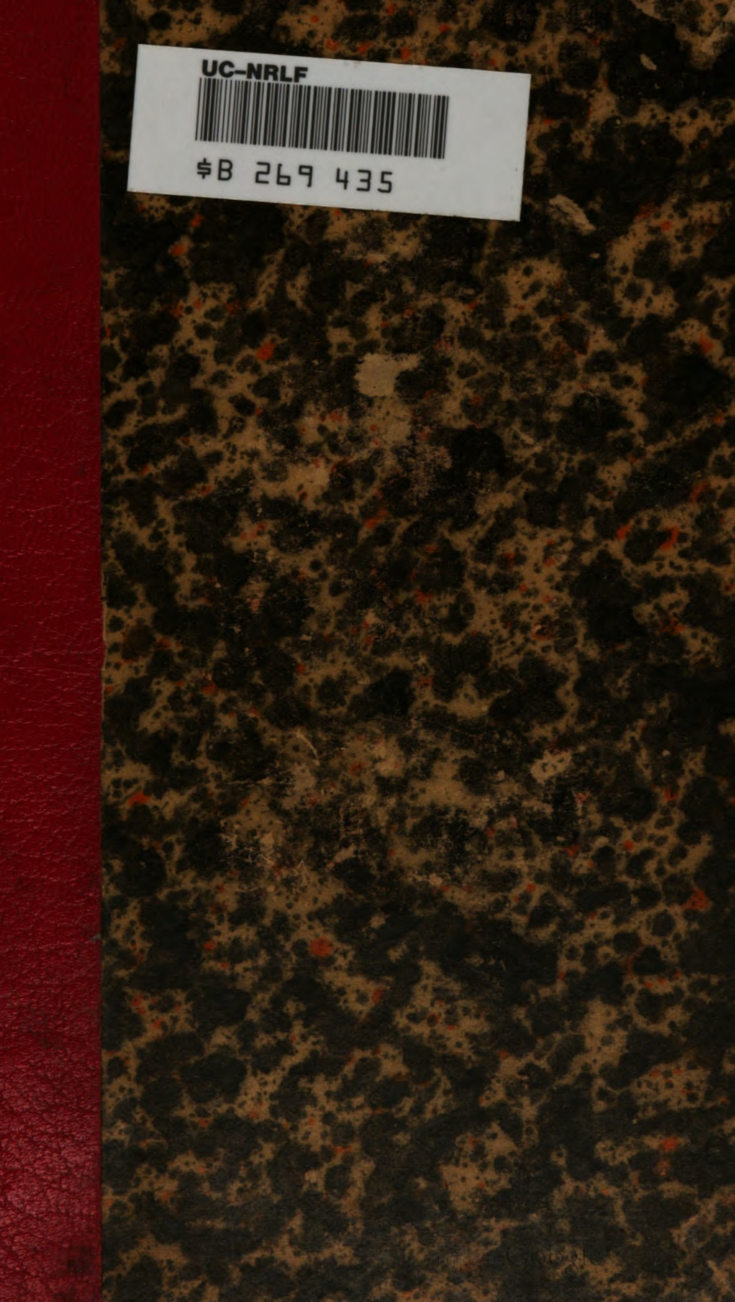
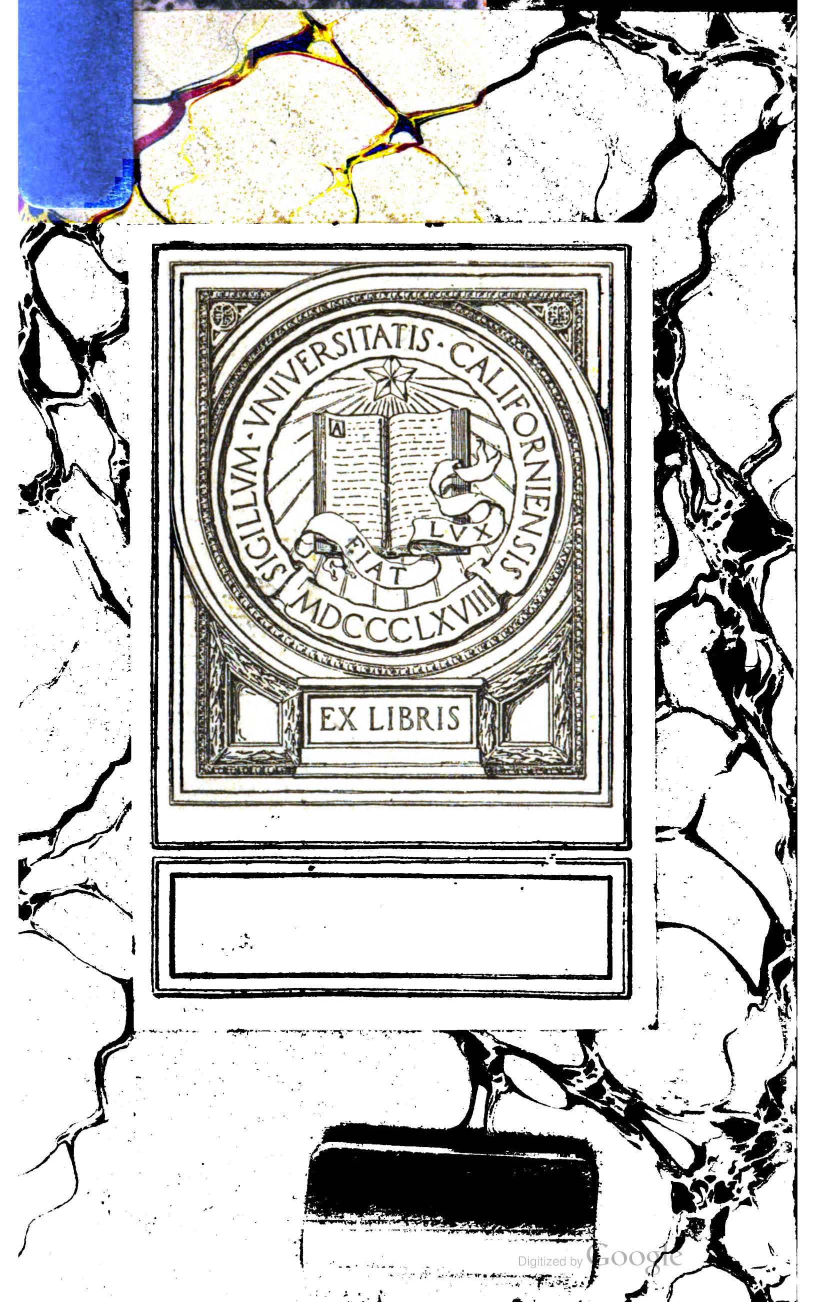
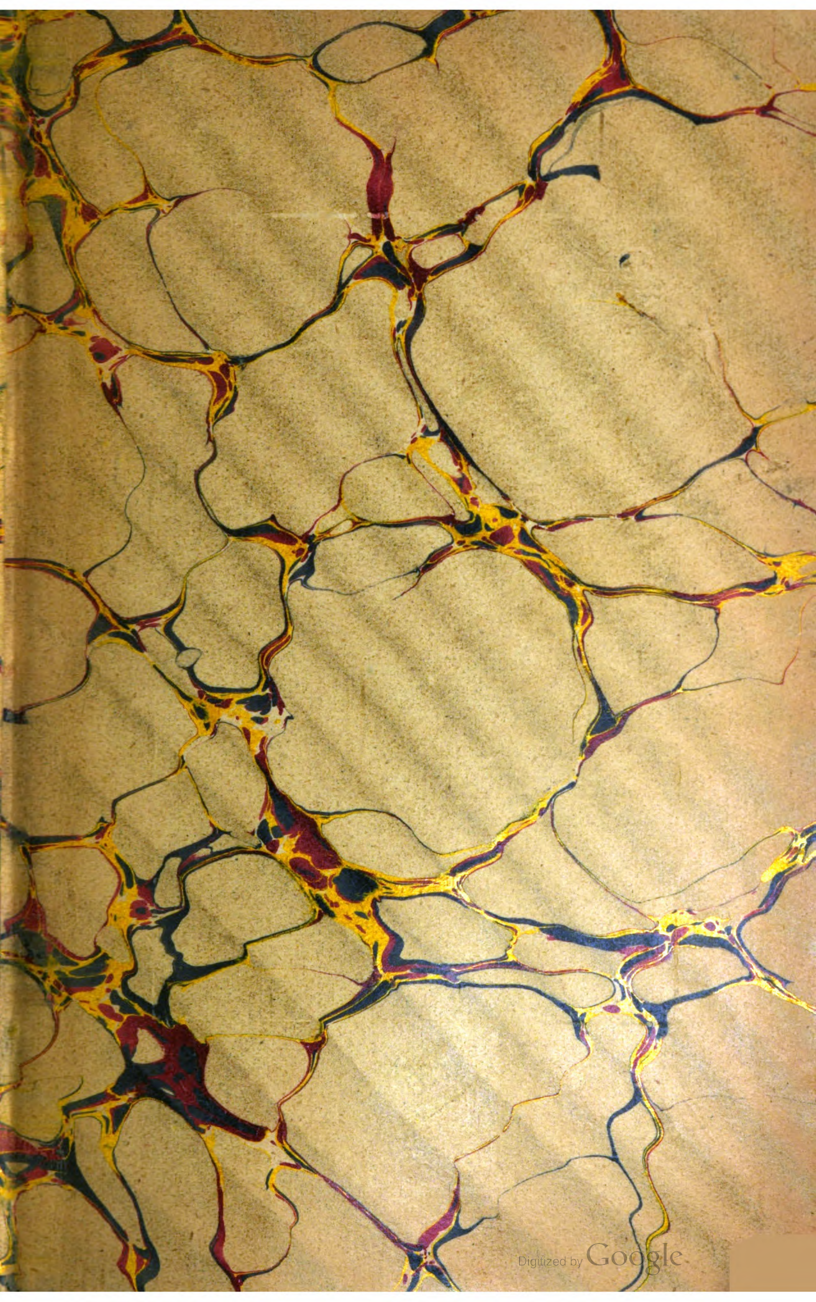

UC-NRLF
$B 269 435
Digitized by Google


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



G. Richard, *La Question sociale et le mouvement philosophique au XIXe siècle* (A. Colin, Paris)

LE MOUVEMENT SOCIAL
CONTEMPORAIN

BIBLIOTHÈQUE DU MOUVEMENT SOCIAL CONTEMPORAIN

Secrétaire de la rédaction :
= **CHARLES ROLLAND** =

Cette Bibliothèque est fondée pour répondre à une des plus pressantes exigences de la vie sociale contemporaine : l'action politique et sociale, jusqu'ici purement rationnelle, tend de plus en plus à chercher ses directions dans l'expérience sociale ; et c'est pourquoi l'on entreprend de décrire, dans une série d'ouvrages rédigés par des spécialistes, le "Mouvement social contemporain". C'est assez dire que l'esprit qui dirigera ces travaux sera libre de toute passion et de tout parti-pris. Faire connaître et comprendre le mouvement social, exposer les faits et les interpréter, sans jamais se substituer à eux, tel est le programme de cette Collection, qui fera œuvre impartiale, œuvre objective, œuvre de science.

Ont paru :

GEORGES-CAHEN
Les Fonctionnaires ; leur action corporative.

GEORGES GUY-GRAND
Le Procès de la Démocratie.

Paraîtront prochainement :

HUBERT LAGARDELLE
L'Évolution du Socialisme.

PAUL SABATIER
Le Mouvement religieux.

FÉLICIEN CHALLAYE
Le Mouvement syndical.

LÉON DUGUIT
Les Transformations du Droit public.

MICHEL AUGÉ-LARIBÉ
L'Agriculture et le Monde agricole.

ALBERT THOMAS
La Vie syndicale.

JOSEPH CHARMONT
Les Transformations du Droit civil.

CHARLES ROLLAND
L'Organisation de l'Expérience sociale.

LE PROCÈS
DE LA
DÉMOCRATIE

GEORGES GUY-GRAND

LE PROCÈS DE LA DÉMOCRATIE



LIBRAIRIE ARMAND COLIN
Rue de Mézières, 5, PARIS

1911

INTRODUCTION

Il y aura bientôt un demi-siècle que la troisième République a été proclamée en France et que la démocratie, pour employer une expression aussi fameuse que triviale, coule chez nous « à pleins bords ». Son principe n'est plus contesté par aucun des partis politiques sérieusement constitués, et son existence — autant qu'on peut parler de définitif ou de durable dans l'ordre des mouvantes choses humaines — semble solidement assurée. Il faut noter, il est vrai, les entreprises d'une minorité royaliste très ardente, très disciplinée, avide de faire « le coup », et qui a inquiété à plusieurs reprises les pouvoirs publics; il faut signaler aussi les entreprises anarchiques d'une minorité audacieuse qui s'insurge contre l'État démocratique comme elle s'insurge contre tout État. Mais, de ces deux oppositions, l'une, celle de

principe, ne paraît pas constituer à l'heure actuelle un danger sérieux pour une forme de gouvernement de mieux en mieux assise dans l'entendement populaire; et l'autre n'est que l'écume de la démocratie, qui naît de ses vagues et de ses lames continuelles. On peut dire que la démocratie est devenue l'habitude légale de notre pays, qu'elle a passé dans sa physiologie politique.

Ce phénomène a des causes multiples, mais il est vraisemblable que, dans notre pays de France, les principales sont des causes idéologiques. Entendons-nous : le gouvernement démocratique, tel qu'il fonctionne actuellement, a servi et sert encore de préférence des intérêts très précis, les intérêts de la classe bourgeoise, conformément à un processus que la conception « matérialiste » de l'histoire explique, en gros, d'une manière assez exacte. Mais une classe ne peut arriver au pouvoir, et s'y maintenir, que si elle adopte une idéologie susceptible d'émouvoir les puissances sentimentales de toutes les classes de la nation. Et c'est bien ce qui est arrivé chez nous. Ces mots de démocratie, de république, que nous considérons comme synonymes, exercent sur nous un attrait magique. Ils ont toute la force d'un idéal religieux, et ce n'est

pas d'ailleurs une erreur psychologique que de considérer la politique comme un succédané social de la religion. Liberté, égalité, fraternité, justice! ces principes directeurs d'une politique républicaine ont jadis enthousiasmé nos pères, et ils enthousiasment encore les jeunes gens qui, sans prévention, au sortir des écoles, nourris d'une sève toute livresque, croient à la possibilité d'une politique idéaliste. Ils ont été les moteurs de toutes nos révolutions, depuis celle des sans-culottes de 1793 jusqu'à celle des « dreyfusiens » de 1900, en passant par celle des « vieilles barbes » de 1848 et des républicains « positivistes » de 1870. Et ils sont encore ceux de tous les mouvements républicains qui continuent à travers l'Europe, souvent avec un succès qui fait de ces mouvements une révolution, la grande onde d'espérance démocratique jaillie du foyer français. Liberté, égalité, fraternité, justice! c'est avec ces mots qu'on soulève le monde. Ils illuminent les prunelles mourantes des vieux qui ont vu les heures de délire et qui s'en souviennent, comme ils font battre tumultueusement la poitrine des éphèbes gonflés du culte révolutionnaire. Ah! que la République était belle dans les sociétés secrètes de la Restauration,

dans les sociétés des « Amis du Peuple » ou des « Droits de l'homme », dans les cellules de Sainte-Pélagie ou les salles de conférences de Bruxelles, aux rochers de Guernesey ou sur les pontons de Lambessa, aux beaux temps des amendes, des fusillades, de la prison, de la confiscation, de la proscription et de la transportation! Comme elle était belle à l'aurore de sa troisième naissance, quand les citoyens pleuraient de joie et s'embrassaient dans les rues de Paris, sous le canon de l'invasion! Jamais pareille fièvre, depuis la geste des croisades ou l'épopée de l'an II, n'avait bouleversé davantage notre espèce inflammable et mobile. Jamais un tel espoir ne l'avait possédée.

Sublime flamme de 92, ardent désir de justice sociale de 48, noble rêve d'union et de réconciliation nationale de 71! Tout cela est du passé. Depuis bientôt cinquante ans nous avons pour la troisième fois la République, une République qui a duré : et ce n'est que désenchantement. Chez le bourgeois, le fonctionnaire, l'ouvrier, le paysan on n'entend que paroles amères; chacun se plaint de sa condition et accuse la République d'avoir manqué à ses promesses. Il semble qu'il y ait dans tout le pays comme le sentiment d'une immense

faillite d'idéal. Et plus grand avait été l'espoir, plus triste se marque le réveil. Le peuple surtout, qui a toujours fait les révolutions, montre dans ses parties les plus actives l'animosité la plus vive à l'égard du régime, et la masse répond par la plus morne indifférence. On a pu crier, dans les milieux ouvriers : A bas la République! on a pu pendre, au siège central des organisations ouvrières parisiennes, le buste de Marianne sans éveiller ce sentiment de sacrilège et de profanation qu'un tel geste aurait certainement suscité en 1848; bien plus, c'est au milieu des ricanements et des huées que se balançait l'image symbolique du régime [1]. La cérémonie du Triomphe de la République, qui fut en 1900 l'apothéose de la classe ouvrière, la consécration de ses revendications par le gouvernement démocratique, se heurterait maintenant à l'hostilité générale, et d'ailleurs il ne viendrait à aucun gouvernement actuel l'idée de la renouveler. L'ouvrier n'a plus d'enthousiasme ni même de loyalisme. Le paysan, sauf de courtes efferves-

1. Le fait s'est produit à la Bourse du Travail de Paris le 3 août 1908. — Les adversaires de la République en ont naturellement tiré grand parti. Voir Ch. Maurras, introduction de l'*Enquête sur la Monarchie*, p. LIII.



cences, n'en a jamais eu; le petit fonctionnaire est profondément découragé. De l'autre côté de la « barricade » — car au lieu d'embrassements fraternels on parle aujourd'hui de barricade — de l'autre côté de la barricade, ce sont les mêmes lamentations, plus correctes, plus froides, de meilleure compagnie, qui tombent de dents serrées ou de lèvres pincées, et qui s'accompagnent en sourdine ou au grand jour d'appels à une répression impitoyable. Et dans le clan des sociologues et des hommes politiques on s'étonne, on se concerte, on parle gravement d'une « crise de la démocratie », à laquelle il est urgent de remédier.

Il ne faut pas s'émouvoir outre mesure de ces lamentations; elles sont chroniques. A toutes les époques on en a constaté, et peut-être toutes les époques sont-elles à ce point de vue « des tournants de l'histoire » ou des « époques de transition ». Toujours le conflit entre les forces de conservation et celles de rénovation a fait craquer l'édifice social; toujours l'impatient besoin de justice des déshérités a flétri l'égoïsme jouisseur des classes dirigeantes, et toujours celles-ci ont riposté en agitant le spectre de la barbarie et de l'anarchie. Attaques et ripostes sont seulement plus âpres en

démocratie, parce que la discussion y est en général plus libre. Pourtant il semble bien que la crise actuelle présente une gravité particulière, en raison de la désaffection qui atteint les parties les plus profondes et les meilleures du peuple, celles qui jusqu'à présent, au milieu de toutes les crises, ont toujours été les piliers les plus solides du régime. Ne parlons pas de la masse. Si pénible qu'il soit de faire cette constatation, il faut bien avouer que la masse amorphe des paysans et des artisans individualistes, indifférente à la politique, ne demande qu'une chose, la paix, paix extérieure et ordre matériel, dût cette paix s'acheter au détriment de la dignité nationale et l'ordre s'établir sur l'écrasement de générosités ou de fiertés prématurées, qu'elle ne saurait entendre. Mais ce qui fait l'extrême gravité de la crise actuelle, c'est que ce sont les éléments les plus profondément, les plus traditionnellement républicains, les soutiens les plus énergiques et les plus constants du gouvernement démocratique et ses réservoirs d'enthousiasme, les groupements ouvriers, qui se détachent du régime et qui renient leur idole.

Et tandis que par en bas les éléments populaires les plus actifs se dégoûtent de la démocratie, par

en haut les théoriciens s'attaquent avec virulence à ses principes. Ce phénomène non plus n'est pas nouveau. La démocratie, pour des raisons qui apparaîtront dans la suite de ces études, n'a jamais eu beaucoup l'estime des penseurs. Presque tous, depuis Platon jusqu'à Renan, se sont résolument déclarés hostiles à son principe, ou l'ont accepté avec de telles réserves que cette approbation théorique équivalait en fait à une condamnation. Mais il semble qu'en ce moment ils dirigent plus que jamais contre le gouvernement du peuple par le peuple les armes d'une dialectique subtile et d'une raison hautaine, auxquelles il faut ajouter celles d'une polémique parfois ignominieuse. Leurs arguments, ainsi qu'on le verra, ne sont en général pas entièrement originaux; mais ils ont rarement été présentés avec plus de force, de logique pressante, de systématisation concentrée et passionnée que par les adversaires actuels de la démocratie.

Il y a donc, à deux points de vue, une « crise » de la démocratie. Elle se traduit politiquement par le discrédit, au moins dans une certaine partie de l'opinion, du régime parlementaire, et par la désaffection d'une grande partie du peuple pour ce même régime parlementaire. Elle se manifeste

dans le camp des penseurs par le redoublement des critiques visant le principe même et les fondements de la démocratie.

*
* *

Qui sont ces penseurs, et d'où viennent ces attaques? La réponse est de celles qui émeuvent nos indifférences. Les philosophies anti-démocratiques sont d'autant plus curieuses qu'elles viennent des extrémités les plus opposées de l'horizon philosophique, de l'extrême-droite et de l'extrême-gauche, et même, faudrait-il dire, de la plus extrême-droite et de la plus extrême-gauche, car dans le centre, dans la plaine, dans le marais, il est, entre grenouilles croassantes des partis opposés, bien des accommodements. Ces compromissions sont étrangères aux intègres gardiens des sommets. L'opportunisme, ses marchandages, ses petites réalisations et ses petits profits leur sont inconnus. Nulle part on n'est plus sévère et plus insultant pour l'« imbécillité conservatrice », dupe et complice du « libéralisme », que chez les ultra-conservateurs, et nulle part on n'a plus de mépris et plus d'outrages pour les révolutionnaires de gouvernement, dupes et complices des

profiteurs « bourgeois », que chez les révolutionnaires tout court. Les extrêmes se touchent, car si les idées sont foncièrement opposées, les tempéraments sont semblables.

Il semblerait naturel que ces aspirations et ces critiques se fussent concrétées dans des organismes de défense et d'attaque, d'action et de pensée, menant de front la lutte contre les institutions actuelles et préparant ou favorisant la naissance d'institutions conformes à leur idéal. Cela n'est vrai qu'à moitié. Les anti-démocrates de droite forment un groupe cohérent et uni, né de la fameuse Affaire qui a divisé et divise encore la France, en ce commencement troublé du xxe siècle. Ce groupe comprend des théoriciens, des critiques, des pamphlétaires, et aussi des hommes d'action résolus et audacieux, qui ne craignent pas de se nommer « camelots ». Philosophes et guerriers, théoriciens et batailleurs, tous sont serrés autour d'un chef qui est l'âme de leur mouvement, d'un « grand Latin », comme l'a nommé M. Jules Lemaître. Écrivain parfait, ainsi qu'il convient à un ancien disciple de M. Anatole France, dialecticien pénétrant et tranchant, obstinément enfermé dans son système, M. Charles Maurras sait donner

un air de grâce au sophisme et force l'admiration de l'intelligence au moment même qu'il ne réussit pas à convaincre. Il y a bien, dans le camp royaliste, des mondains et des gentilshommes qui ne peuvent se faire aux violences de langage d'une polémique sans merci, et, dans le camp plus large des défenseurs de l'autorité, des traditionalistes dissidents qui ne lient pas nécessairement la cause de l'autorité à la restauration de la monarchie traditionnelle héréditaire; il y a même, au sein du groupement de ceux qui s'appellent eux-mêmes des nationalistes, des divergences et même des contradictions que nous avons signalées ailleurs. Mais malgré ces réserves on peut dire que la lutte anti-démocratique n'est menée nulle part à l'extrême-droite d'une façon plus harmonieuse, plus brillante et plus complète, par la plume et par le geste, par l'écrit et par le cri, et aussi par le marteau, que dans ce groupe d'idéologues, de littérateurs, et de briseurs d'idoles qui a nom l'*Action française*.

Il n'en est pas de même à l'extrême-gauche. Ici, les soldats sont séparés des chefs, les soldats ignorent les chefs, ou ceux qu'ils reconnaissent comme chefs sont des praticiens qui ne font pas

grand cas des « intellectuels » qui ont maximé leur action. L'organisme d'attaque est la *Confédération générale du Travail*, et c'est bien ce groupement que les traditionalistes anti-démocrates mettent en parallèle avec l'*Action française*. Mais les dirigeants de cet organisme exclusivement ouvrier tiennent jalousement à rester indépendants, non seulement des hommes politiques qu'ils accusent de corrompre leur mouvement, mais aussi des philosophes qui ne pourraient faire que des phrases sur leur vie. Ils prétendent, avec une superbe peut-être excessive, ne trouver les raisons de leur action que dans leur vie même ; si bien que les penseurs qui ont philosophé sur le syndicalisme sont restés des solitaires sans aucune action apparente sur les « militants ». Résultat d'une part fatal, car le caractère transcendant des spéculations auxquelles se livraient les théoriciens syndicalistes ne leur permettait guère d'être compris de la foule des praticiens. Résultat voulu aussi, car les jeunes philosophes groupés autour du grand théoricien de l'école, M. Georges Sorel, dans leur vif désir de n'être pas pris pour des politiciens, ont toujours déclaré qu'ils n'entendaient pas donner de conseils à une classe ouvrière assez mûre pour se conduire

elle-même, et qu'ils ne faisaient fonction que d'observateurs désintéressés. C'est d'ailleurs une question de savoir s'ils y ont réussi autant qu'ils s'en flattent, car du cours curieux, subtil et ardu de leurs spéculations philosophiques émergent parfois quelques conseils fort clairs, brutaux et nets, qui par le canal des commentateurs ont pu être facilement saisis et mis en pratique. M. Deherme est allé jusqu'à dire que l'auteur des *Réflexions sur la Violence*, malgré la hauteur de sa pensée et l'austérité ascétique de sa vie, se préparait « de lourds remords ». Quoi qu'il en soit de la réponse à cette interrogation qu'il fallait pourtant faire, il faut remarquer que chez les anti-démocrates d'extrême-gauche, à l'inverse de ce qui se passe chez leurs alliés d'extrême-droite, il y a scission presque absolue entre les théoriciens et les praticiens. Cette scission s'est même introduite jusque parmi les théoriciens, vraisemblablement parce que quelques-uns de ceux-ci faisaient trop de politique encore, si bien que la « Nouvelle École », dont l'organe était, il y a bien peu de temps encore, la revue *le Mouvement socialiste*, n'est plus maintenant qu'un souvenir. Les morts vont vite chez les réformateurs sociaux. Et cela est curieux

et paradoxal, car il se trouve que ce sont les théoriciens qui distinguent le plus nettement, comme nous le verrons, et qui opposent même la pensée et l'action, qui se trouvent en fait le plus unis aux hommes d'action, tandis qu'on ne trouve que division, hostilité et incompréhension chez les partisans d'une philosophie sociale dont le principal mérite est de faire jaillir spontanément la théorie de la pratique, et d'unir étroitement la pensée et l'action.

Entre ces deux groupes de penseurs qui s'avouent nettement anti-démocrates, il s'en est glissé un troisième, plus réduit encore, qui prétend au contraire rester fidèle à la démocratie, à condition qu'on l'entende bien. Dans cette lutte contre un régime qu'ils abhorrent, les nationalistes et les syndicalistes ont trouvé un allié, M. Georges Deherme. L'originalité de ce penseur, qui est, on le sait, le fondateur de la première Université populaire, et qui caresse toujours le projet d'édifier un « Palais du peuple », est d'avoir fait une adhésion sans réserves à la doctrine d'Auguste Comte, car elle peut seule, selon lui, fonder une démocratie « vivante ». Au nationalisme intégral ou au syndicalisme intégral, il préfère le positivisme inté-

gral; entendons par là qu'il admire surtout dans l'œuvre du fondateur du positivisme la partie qui en est la plus discutée, encore qu'elle soit le couronnement de l'œuvre entière, la « sociocratie » et la religion, le *Système de politique positive*. C'est à la lumière de cette vérité pour lui complète que M. Deherme discute, dans *la Coopération des Idées*, les problèmes du jour. Tous les positivistes, il n'est pas besoin de le dire, ne le suivent pas jusque-là. La scission faite par Littré dans l'héritage du comtisme se continue de nos jours, on en trouvera ici l'écho. D'autre part, à côté des disputes entre orthodoxes et dissidents de la religion positiviste, il y a des interprétations très libres de la doctrine du maître. Brunetière, par exemple, avait sa façon à lui d' « utiliser » le positivisme, et M. Faguet reprend à ses heures, sans aucun esprit de système et comme en se jouant, à son habitude, quelques-unes des thèses du grand sociologue. Mais nous ne parlerons du positivisme qu'en tant qu'il apporte sa poussée au mouvement anti-démocratique actuel; l'envisager comme une philosophie totale demanderait tout un ouvrage.

Le cas de M. Deherme montre déjà que l'étude des théories anti-démocratiques présente un inté-

rêt beaucoup plus large que celui d'une éphémère concession à l'actualité. D'une part, les principaux protagonistes de cet assaut ne sont nullement négligeables; ils compteront parmi les philosophes ou les écrivains politiques qui ont soutenu le plus brillamment et même rénové en partie les thèses traditionaliste ou révolutionnaire. L'historien des idées nommera M. Maurras ou M. Sorel parmi les penseurs qui ont exercé la plus profonde influence, non pas à vrai dire sur le « grand public » ou la masse amorphe qui les ignore, mais sur une élite choisie qui aura étudié leurs idées avec ferveur, les aura prises comme centre de leur méditation et les aura fait passer, avec la mise au point nécessaire, dans l'entendement et la volonté de leurs obscurs partisans : c'est d'ailleurs à ce seul but que se borne leur ambition. Mais aussi ces théories sont au plus haut point intéressantes historiquement. Elles sont l'aboutissement de toute la pensée du XIXe siècle, d'une part de la pensée traditionaliste qui fut celle de Comte, de Taine, de Renan et, avec une moindre puissance, de Le Play, de Bonald et de Fustel de Coulanges, et, d'autre part, de la pensée révolutionnaire de Marx et de Proudhon. Cette filiation est hautement avouée. Le deuxième livre

de l'œuvre qui est comme la « Somme » des traditionalistes royalistes, l'*Enquête sur la Monarchie*, porte en épigraphes des citations empruntées aux ouvrages des maîtres cités plus haut, et on peut dire que toute la doctrine de l'école est déjà condensée, avec un raccourci merveilleux, dans telles pages de la *Réforme intellectuelle et morale de la France.* Avec une modestie qui lui fait honneur, M. Maurras ne prétend d'ailleurs pas à l'originalité ; il ne vise qu'à être l'interprète d'un jour de la raison éternelle, qui s'est exprimée à la perfection dans la sagesse antique, dans la pensée classique et dans l'œuvre contre-révolutionnaire du XIXe siècle. Ses amis, pour le proclamer à son tour un maître de cette lignée, doivent lui faire une douce violence.

D'autre part, M. Sorel, tard venu dans le monde des idées, s'est donné d'abord, lui aussi, comme un simple commentateur et critique. Il s'est attaché à la pensée de Karl Marx, qui lui paraissait déformée par la stérile orthodoxie des serviles disciples du maître. Il en a donné une interprétation dont on ne saurait affirmer, pour employer le lourd jargon scientifique, qu'elle est très objective, mais qui a le mérite infiniment plus grand de valoir par elle-même et d'avoir servi de base à la propre

synthèse de son auteur. A la méditation de Marx M. Sorel a ajouté celle de Proudhon ; il a aussi connu quelques praticiens du mouvement ouvrier, comme son ami Fernand Pelloutier, dont il a préfacé l'œuvre maîtresse, en même temps qu'il s'occupait des philosophes, des mystiques et des théologiens chrétiens dont sa pensée est profondément pénétrée. Ainsi s'est formée une doctrine très personnelle et savoureuse, qui présente historiquement l'originalité d'avoir réconcilié, fondu dans une nouvelle synthèse la pensée sur tant de points ennemie des deux grands agitateurs révolutionnaires du XIXe siècle, Marx et Proudhon. Répétons d'ailleurs qu'indépendamment de toute considération historique, cette doctrine, que d'enthousiastes disciples n'hésitent pas à qualifier de géniale, est digne d'arrêter l'attention du philosophe social.

*
* *

Les protagonistes étant tels, comment conduisent-ils leur attaque? Au nom de quels principes, à l'abri de quelles autorités combattent-ils la démocratie? On songe tout de suite à la puissance qui, depuis la dernière moitié du XIXe siècle, est universellement considérée comme l'arbitre sou-

verain de tous les conflits de pensée, le juge suprême des choses spéculatives : la science. De ce juge l'un au moins des penseurs anti-démocrates repousse tout de suite la compétence. M. Sorel, en effet, quoique socialiste et marxiste, n'a jamais donné dans la chimère du socialisme « scientifique » qui est celle des disciples orthodoxes de Marx. Il donne moins encore dans la conception rationaliste des philosophes du XVIIIe siècle, ou dans la conception positiviste de ceux du XIXe, qui ont précisément porté la science au pinacle. Le philosophe du syndicalisme a poursuivi de ses sarcasmes les « illusions du Progrès » et les autres idoles selon lui rationalistes de la démocratie ; et il a écrit qu'un des devoirs les plus impérieux des vrais amis des producteurs était de montrer sans cesse que « la science, dont la bourgeoisie vante avec tant de conscience les merveilleux résultats, n'est pas aussi certaine que l'assurent ceux qui vivent de son exploitation ». Il ne faut pas chercher dans ces paroles un esprit systématiquement anti-scientifique, car nul n'a mieux parlé de la science, de ses principes et de ses méthodes, que le profond critique philosophe, mathématicien et physicien qui donne à la *Revue de métaphysique et de morale* des études si

originales et si pénétrantes. Nul n'a même mieux su, quand il le fallait, défendre la science elle-même contre les exagérations d'un pragmatisme ou d'un immanentisme qui allaient jusqu'à lui enlever toute rigueur, toute précision et toute portée. M. Sorel a donc le plus grand respect et le plus grand amour de la science, mais à condition qu'elle reste dans son domaine, qu'elle se borne à la connaissance, et qu'elle ne prétende pas régler en despote le domaine mouvant de l'action libre. C'est parce qu'il lui a paru que la « bourgeoisie » ou la « démocratie » — deux termes, on le verra, synonymes pour notre auteur — voulait s'autoriser de la science pour une œuvre pratique, la politique d'asservissement des producteurs, que l'auteur des *Réflexions sur la Violence* s'en est pris, en termes si âcres, à la « culture bourgeoise ».

Il n'est pas très certain que les hommes d'État « bourgeois » ou les politiciens « démocrates » aient vraiment voulu s'autoriser de la science pour asseoir leur domination sur le pays. Sauf les premiers hommes d'État de la troisième République, frottés pour la plupart de saint-simonisme ou de positivisme, sauf M. Léon Bourgeois et les quelques politiques « solidaristes », ils ne cherchent

en général leurs arguments ni si loin ni si haut. Une telle dialectique serait hasardeuse, elle n'assurerait pas leur réélection. En revanche, il est un groupe de penseurs et de politiques vis-à-vis desquels s'exercerait très utilement la méfiance de M. Sorel : ce sont ses alliés. « La politique est une science », dit et répète M. Maurras. Cette science a comme toutes les sciences son système de lois qui expriment des rapports nécessaires, auxquelles par conséquent, quels que soient nos sentiments individuels, nous ne pouvons pas nous soustraire. La politique est une application de la sociologie; elle participe donc de la rigueur de la science qui lui a donné naissance. Nous verrons que c'est dans cette conception scientifique de la politique que les doctrines anti-démocratiques croient trouver leurs plus solides arguments contre le régime abhorré.

Mais les lois politiques ou sociologiques ne sont pas les seules de la nature; elles sont au sommet d'une classification — la classification comtiste — dont les mathématiques forment la base, et dont les autres sciences s'étagent suivant un ordre de complexité croissante, qui est en même temps l'ordre d'apparition de ces sciences. Quel rapport supportent les lois politiques avec les lois biologiques

ou les lois physiques, qui les précèdent immédiatement dans la hiérarchie des sciences? Cette question est délicate et a soulevé bien des équivoques, bien des polémiques aussi, de ces polémiques d'une violence froide et coupante, dans lesquelles est passé maître l'auteur du *Dilemme de Marc Sangnier*. De certaines formules on avait cru pouvoir conclure que, pour M. Maurras et ses disciples, les lois des sociétés ne seraient pas autre chose que les lois mêmes de la vie, telles que nous les présente la biologie. D'un mot, la société serait un organisme, les lois qui lui sont applicables seraient les lois des organismes. C'est la fameuse théorie de l'organicisme social, que M. Bourget esquissait déjà dès 1885, par réaction contre les théories du *Contrat social*. Il l'a reprise récemment en y insistant, et l'on pouvait croire que toute l'*Action française* lui faisait écho. Mais c'était là une erreur. M. Bourget reconnaît — c'est d'ailleurs l'esprit même du positivisme — que chaque science a ses méthodes propres, que le supérieur ne peut être entièrement expliqué par l'inférieur, et que les rapprochements entre la biologie et la sociologie « ne sont que des accessoires, des procédés de confirmation, non de recherche ».

Plus net encore, M. Maurras, au cours d'une polémique extraordinairement injurieuse pour M. Fonsegrive, s'est défendu d'être sur ce point le disciple de Taine et a critiqué très vivement la théorie de la politique fonction de la biologie. « Bourget a appris de Claude Bernard que la vie a quelque chose de propre et les lois de la vie quelque chose de spécifique... Nous nous efforçons à notre tour de faire sentir la différence de la science des sociétés et de la science de la vie. » La science politique « n'est certes pas sans relation avec les autres sciences. Mais elle a ses lois et ses méthodes; comme la vie n'est pas réductible aux lois de la physique, la société humaine a d'autres lois que celles de la biologie. »

Il faut donc donner acte aux anti-démocrates de droite de la façon dont ils entendent poser le problème; ils veulent rester dans le domaine politique et sociologique. Mais cette distinction faite, il faut ajouter qu'ils reprennent en détail ce qu'ils ont accordé d'un coup, ou qu'il leur arrive d'attribuer une importance fâcheuse à des métaphores. M. Bourget affectionne le vocabulaire bio-sociologique; des lois biologiques comme la différenciation, la sélection, la division physiologique des

fonctions s'appliquent selon lui à la société comme à l'organisme, et il lui arrive même de conclure directement de la biologie à la sociologie, au nom de l'« unité profonde des lois de la vie ». M. Maurras de même, quoique beaucoup plus prudent, fait réapparaître les notions biologiques, en les accompagnant d'un qualificatif appliqué à l'ordre politique : « Les idées biologiques ont agi par suggestion, en mettant la science en état de bien saisir, par ses moyens, l'essence de l'hérédité *politique*, de la sélection *politique*, de la continuité *politique* ». Il aime d'ailleurs à parler, comme Renan, du roi « cerveau de la nation », ou de la France « cerveau de l'Europe ». Il écrit, ce qui va plus loin, qu' « aucun Bourbon, aucun membre de la famille Capétienne n'eût, *physiologiquement*, réussi à concevoir ou à consentir la politique de Napoléon III par exemple ».

Métaphores, si l'on veut, mais métaphores significatives. Elles révèlent bien un organicisme latent; elles trahissent cette pensée secrète, et qui est d'ailleurs à moitié vraie, qu'une société n'est vraiment organisée que si les parties et les fonctions en sont agencées à l'image de celles d'un organisme humain. De même que, dans l'ordre

biologique, les fonctions ne peuvent être accomplies que par des organes nettement différenciés, de même, dans l'ordre politique, certaines fonctions, et notamment la fonction politique, ne peuvent être convenablement exercées que par des fonctionnaires spéciaux, indépendants de tout contrôle des autres fonctionnaires incompétents : en l'espèce, par le roi. C'est là une conception de la division du travail social calquée sur la division biologique des fonctions. Mais la question est de savoir si la politique humaine n'en appelle pas une autre.

Le désir légitime de s'autoriser de la science pousse d'ailleurs les anti-démocrates dont nous parlons à découvrir des armes toujours nouvelles dans l'arsenal de la biologie. C'est ainsi qu'ils s'appuient beaucoup aujourd'hui, ou plutôt qu'ils s'appuyaient hier, sur la « loi de constance originelle » de M. René Quinton, d'où ils tirent indirectement et ingénieusement une « philosophie de l'autorité ». M. Quinton, on le sait, a établi que la vie, loin d'aspirer à ce Progrès indéfini qu'imaginent les métaphysiciens évolutionnistes, ne tend qu'à une chose, qui est de *maintenir*, à travers la série des êtres, les conditions de ses origines. « Quelle lumière! s'écrie M. Georges Valois, c'est

comme si une volonté divine nous était soudainement révélée! » D'après cette hypothèse, en effet, il apparaît que notre seul devoir est de « conserver le fait vie », en luttant contre le refroidissement et toutes les circonstances hostiles qui tendent à le détruire. Les vertébrés supérieurs y parviennent du dedans, par une augmentation de la combustion interne. L'homme, lui, ne le peut pas; pour éviter la déchéance il doit donc « augmenter sa carapace », lutter contre le froid et en général contre l'inclémence de la nature par des moyens artificiels, c'est-à-dire par le travail. Or l'homme répugne au travail; il faut l'y contraindre, et la monarchie est le plus efficace régime de contrainte; donc... Après la loi de constance de M. Quinton, ce pourrait être la théorie de la « mutation » de M. Hugo de Vries. Celui-ci affirme la quasi immutabilité de la race et reprend le mot d'Ammon : *Der Mensch ist ein Dauertypus*, l'homme est un type qui se perpétue. Voilà pour les traditionalistes un allié tout trouvé! L'avenir nous réserve sans doute encore d'autres trouvailles : de quoi demain sera-t-il fait?

Il n'y a qu'un malheur, c'est que des mêmes théories biologiques on peut tirer des arguments

également convaincants en faveur de doctrines très conservatrices et de doctrines ultra-révolutionnaires. D'abord il ne faut pas oublier que scientifiquement elles ne sont que des hypothèses, très riches certes de force explicative, mais des hypothèses que tous les savants n'acceptent pas. Et puis, même définitivement fondées, il resterait à savoir si l'on en peut tirer, au point de vue politique et moral, les systèmes que l'on prétend appuyer sur eux, et si d'autres interprétations ne sont pas possibles. M. Rémy de Gourmont, par exemple, a tiré des théories de M. Quinton toute une « justification » de la révolte. M. Quinton ne parle-t-il pas, en effet, de la « révolte du vertébré »? Le révolutionnaire, selon M. de Gourmont, participe du « génie » du vertébré parce qu'il ne veut pas, lui non plus, se laisser anéantir par son milieu, par la pression des conditions ambiantes. Les individus, les classes, les peuples qui accep-ceptent les conditions de leur milieu traditionnel sont des « invertébrés »; les « bons vertébrés », au contraire, sont ceux qui s'insurgent contre ces conditions. « La civilisation n'est qu'une suite d'insurrections, tantôt contre l'hostilité des forces physiques, tantôt contre les forces sociales... » De

même, on pourrait tirer de la théorie des mutations une « justification » de la doctrine révolutionnaire « catastrophique ». Pourquoi l'homme nouveau de la cité de demain ne pourrait-il pas surgir tout d'un coup, armé et casqué comme Minerve et prêt à faire vivre la société rénovée, grâce à cette mutation que serait la révolution sociale? Agréables jeux d'esprit, faciles « justifications », dont les unes valent les autres et dont la meilleure ne vaut rien! Ici, comme ailleurs, il ne faut perdre de vue la diversité des domaines, la spécificité des disciplines. La réalité est qu'au point de vue scientifique, comme le dit avec raison M. Bouglé en terminant son livre *la Démocratie devant la science*, « la voie est libre ». Combien les anti-démocrates sont mieux inspirés en se tenant sagement, avec M. Maurras, dans le domaine purement sociologique et politique!

*
* *

C'est dans ce domaine que nous les suivrons, et que nous resterons. Mais une précision s'impose au départ. Des faits que nous avons commencé par constater résulte l'utilité, la nécessité d'une double enquête. Il faudrait chercher en premier

lieu, semble-t-il, les raisons essentielles de ce mécontentement populaire, se demander notamment s'il n'a pas sa cause principale dans une perversion des *institutions* démocratiques, dans une façon de les comprendre et de les appliquer qui en fausse entièrement l'esprit et les transforme en instruments de tyrannie au lieu d'en faire des instruments de libération. Cette enquête aboutirait sans doute à montrer la nécessité de réformes profondes dans nos institutions; elle poserait le problème de la réorganisation, — peut-être même faut-il dire tout simplement de l'organisation — de notre démocratie.

Mais une telle façon de procéder, en apparence fort raisonnable, risque de soulever des protestations de méthode. « Chercher comment organiser la démocratie, peut-on dire et dit-on, c'est supposer le problème résolu. C'est poser en principe que la démocratie peut être organisée : point de départ que nous n'accordons pas. Autant chercher la quadrature du cercle! Les principes démocratiques sont la négation même de toute idée d'organisation, et si cela est démontré, il est bien inutile de chercher à guérir un malade qui est par définition incurable. Une étude sérieuse des *principes* démo-

cratiques doit donc précéder celle des institutions; elle aboutira très probablement à démontrer la vanité de celle-ci. »

L'argument ne laisse pas d'être troublant. Cette question préalable inquiète, elle domine toutes les autres d'un sourire ironique. Si d'avance on peut opposer une fin de non-recevoir à toute recherche scientifique sur l'organisation de la démocratie, faute d'avoir au départ suffisamment examiné les principes, on se sent paralysé pour la conduire. Notons cependant que le raisonnement n'est pas convaincant, et qu'il dissimule un sophisme. Il consiste au fond à opposer à une pétition de principe une autre pétition de principe, une négation à une affirmation. Pour savoir si la démocratie peut être constituée en un organisme politique stable, il est clair qu'il faut examiner ses institutions, et les confronter avec l'idée qu'on se forme d'un organisme politique. C'est bien une étude de faits, une recherche positive et minutieuse, autant que peut l'être une observation portant sur les enchevêtrements si complexes des phénomènes sociologiques. Mais c'est aussi une discussion rationnelle, qui roule sur les principes qu'on estime devoir être à la base d'une société politique.

Sans négliger l'étude des faits, qui est — nous en pourrions faire la preuve — continuellement sous-jacente à chacune de nos affirmations, nous nous tiendrons, dans cet ouvrage, presque exclusivement à la dialectique.

Position de notre part volontaire, car elle nous a semblé correspondre à un besoin. Que répondent à cette double attaque les partisans de la démocratie? Ou du moins que peuvent-ils répondre? Voilà ce que nous nous sommes demandé. On sait qu'en fait les politiques ne discutent guère; ils traitent par le dédain ou le silence les attaques de droite ou de gauche, soit qu'ils jugent que la démocratie n'en saurait être atteinte, soit que les exigences de l'action leur en ôtent le loisir. Mais l'observateur désintéressé doit avoir une autre attitude. Par delà les violences de l'heure et les hommes qui passent, il doit remonter aux principes. Il ne semble pas que jusqu'ici la démocratie ait été suffisamment défendue en raison; elle a plutôt joui de sa victoire sans trop se préoccuper de l'hostilité des penseurs, et les arguments par lesquels on l'a défendue ont souvent participé de l'enthousiasme mystique plus que de la sévérité critique de la raison. Un Michelet, un Quinet, un Hugo,

prophètes à l'imagination éperdument lyrique, ont poussé des cris d'espérance et vaticiné en style d'Apocalypse, plutôt qu'ils n'ont serré de près le concept qu'ils exaltaient. Un Tocqueville, extraordinairement frappé de l'établissement de fait de la démocratie, qui le pénétrait d'une « terreur religieuse », et tout épouvanté au fond de cet événement dont les conséquences blessaient quelques-unes de ses fibres les plus délicates d'aristocrate, ne lui trouvait de justification que dans un vouloir providentiel, dans une nécessité si manifestement divine qu'essayer d'arrêter la démocratie paraissait, à l'auteur de *la Démocratie en Amérique*, vouloir « lutter contre Dieu même ». Ce ne sont pas là, pour la plupart d'entre nous, des justifications suffisantes.

D'autre part, par une réaction excessive contre ce sentimentalisme, les théoriciens récents qui ont écrit sur la démocratie ne paraissent pas s'être souciés de raisonner sur le régime qu'ils étudiaient. Dans son monumental ouvrage, dont ne sauraient trop le remercier ceux qui s'occupent de ces questions, sur *la Démocratie et l'organisation des partis politiques*, M. Ostrogorsky n'envisage, lui aussi, l'organisation démocratique que comme un fait; il

se propose d'en étudier les forces vives et le fonctionnement sans se poser la question de leur légitimité, à la façon dont un savant étudie le jeu des forces naturelles, en laissant de côté toutes les questions métaphysiques qu'il soulève. Parlant, par exemple, du principe fondamental de la démocratie, le principe électif, M. Ostrogorsky cherche à déterminer par quel concours de circonstances, par quelle « évolution politique » « un préjugé se créa qui attribuait une sorte de vertu mystique au principe électif en soi[1] ». Il montre comment l'exagération de ce principe, l' « hypertrophie du système électif », principalement en Amérique, eut pour conséquence d'asservir les électeurs à des organisations électorales spéciales, à la fameuse « machine », qui devint peu à peu la maîtresse de l'opinion publique, sous couleur de la diriger. Il met en lumière les désastreux effets de cet abus, et de cet exposé se dégage tacitement la nécessité de se borner dans l'usage du principe électif, de faire un choix dans les questions à soumettre au suffrage universel. Mais quels principes doivent présider à ce choix, quel criterium permettra de

1. *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, t. II, p. 571, Calmann-Lévy.

décider s'il est bon de soumettre à l'élection la nomination d'un fonctionnaire comme celle d'un représentant, les actes d'un technicien comme ceux d'un homme politique, c'est ce que M. Ostrogorsky ne se proposait pas de rechercher. C'est ce qui, au contraire, entre autres choses, nous a préoccupé. Car c'est précisément au nom de la raison que la démocratie est attaquée, et on ne se fait pas faute d'affirmer, à grands renforts d'arguments puisés chez les maîtres de la pensée française au XIXe siècle, que son principe repose sur la plus radicale absurdité. C'est chose grave, à notre avis, que cette hostilité de quelques-uns des plus grands parmi les penseurs, et il faut ou la discuter ou l'expliquer. On commence à s'en rendre compte et à tenter, soit une critique minutieuse des arguments anti-démocratiques, soit une justification rationnelle des idées-mères de la démocratie[1]. Ce livre voudrait, à d'autres points de vue que ceux qui ont été jusqu'à présent envisagés, continuer la série.

1. Voir surtout les ouvrages de M. Bouglé : *Les idées égalitaires*, 2e édition, 1908, Alcan (encore que celui-ci soit surtout une « étude sociologique ») et *La Démocratie devant la science*, 2e édition, 1910, Alcan, et de M. Parodi, *Traditionalisme et Démocratie*, Colin, 1909.

Il est vrai que, dès qu'on parle de tenter une justification rationnelle de la démocratie, on se heurte tout de suite à un grand nom qui est une terrible objection. « Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits », avait déjà dit Jean-Jacques, et le droit et la raison il croyait les avoir définitivement formulés dans le *Contrat social*. Nous sommes loin de compte. Sans jeter l'anathème, comme c'est maintenant le jeu à la mode, sur la dialectique serrée et concentrée, abstraite et pour tout dire « rationaliste », du citoyen de Genève, il faut bien reconnaître que les principes qui servent de base à ses déductions, Rousseau les tenait avant tout de sa sensibilité si étrange et si tyrannique, de son éducation calviniste, et de l'influence qu'exercèrent sur son esprit généralisateur les institutions de Genève, sans cesse présentes à ses yeux. Le droit naturel, la raison de Rousseau sont le droit et la raison tels que pouvait les concevoir un homme élevé dans la solitude et maladivement épris de la nature, qui par instinct tournait le dos à ce que deviennent le droit et la raison dans la vie sociale et civilisée. C'est une conception sentimentale, métaphysique et théologique, on l'a assez dit et répété sans qu'il soit

besoin d'y insister. Mais ce qu'on a moins dit, et ce que nous avons montré ailleurs, c'est que *toute* conception de la raison, dès qu'on dépasse le terrain strictement scientifique des faits et de l'expérience pour entrer dans les régions de la spéculation philosophique, morale, esthétique ou politique, est *nécessairement* une conception métaphysique, et que les adversaires de Rousseau, les ennemis des métaphysiciens, peuvent s'entendre dire à leur tour : vous en êtes d'autres! Dans le domaine de l'action, comme dans celui de la spéculation, science et croyance s'entremêlent, se conditionnent et se complètent l'une par l'autre. Tout le champ de la politique, comme celui de la morale, est loin de relever de l'autorité souveraine de la science.

Mais s'il en est ainsi, il est intéressant de serrer de plus près la question. Distinguer avec soin les deux domaines; chercher ce qui dans la politique est objet de science et ce qui est objet de croyance; dévoiler le sophisme au nom duquel, non plus au nom de la biologie mais de la politique, on s'autorise de la science pour condamner la croyance, ou de soi-disant principes pour condamner des pratiques qui ne relèvent pas de leur juridiction; examiner à cette lumière ce que devient l'anathème

jeté de si haut à la démocratie, c'est, croyons-nous, faire un usage légitime de la raison, un usage purement critique et indépendant, autant qu'il peut l'être, de toute métaphysique.

D'ailleurs, est-on bien sûr de s'entendre sur le contenu du mot démocratie, et ne prête-t-il pas à bien des équivoques? Exposer, d'un point de vue surtout philosophique, les doctrines opposées et pourtant concordantes des adversaires de la démocratie; se demander si ces adversaires, unis pour l'attaquer, l'entendent de la même façon; si cet accord, qu'on fait sonner bien haut, est au fond réel, légitime et moral; si les faits, exactement observés, justifient l'interprétation qu'on en donne; examiner enfin si la démocratie, étymologiquement comprise, mérite tous les sarcasmes dont on l'abreuve, et si elle n'est pas en somme préférable aux systèmes politiques plus brillants ou plus spécieux par lesquels on veut la remplacer, c'est là encore, à notre avis, un utile emploi du sens critique. Tel est le but que nous nous sommes proposé.

Il ne faut donc pas qu'il y ait d'équivoque. Ce n'est pas au nom d'une raison absolue et dogmatique, d'un droit naturel universel et éternel que

nous allons tenter cet examen de quelques principes démocratiques ou anti-démocratiques. On trouvera simplement dans les pages qui vont suivre une méditation sur quelques-uns des plus importants problèmes politiques de ce temps. Méditation assurément « subjective », réflexions suscitées par le spectacle d'institutions et de pratiques actuelles, qui ne valent sans doute que pour une portion très limitée de l'espace et de la durée. Peut-être quelques-uns estimeront-ils qu'elles sont encore superflues. Quoique toutes pénétrées du sentiment de leur relativité, elles ont en effet ce caractère d'être « rationalistes », ou encore « intellectualistes », c'est-à-dire de s'adresser à notre faculté raisonnante, telle que l'ont façonnée des siècles de culture et des conditions communes de vie sociale; elles impliquent ce postulat qu'elles pourraient emporter l'adhésion de cette intelligence ou de cette raison si elle n'était pas troublée par de trop fortes passions. Tare impardonnable aux yeux de quelques-uns! Les excès d'un certain rationalisme, étriqué, abstrait, théologique ou purement négatif, ont fini par faire méconnaître ce qu'il y a dans un sain rationalisme, c'est-à-dire dans l'exercice normal de la raison, de légitime, de nécessaire,

d'indispensable même à la conservation et à l'enrichissement de notre patrimoine de culture. — Il n'y a que les instincts, les sentiments et les passions qui mènent les hommes, disent les psychologues; la raison pure est sans force et sans chaleur! — Il n'y a que ce qui dépasse la raison qui a du prix, disent à leur tour les métaphysiciens; la raison pure est platitude et sécheresse! — Et les uns et les autres auraient raison, s'il y avait une raison pure. Mais il n'y a pas de raison pure. Il y a des instincts, des sentiments ou des passions qui suivent brutalement leur force impulsive, comme il y en a d'autres qui peuvent se réfléchir, s'examiner, et par cet examen se modifier, quelquefois s'éteindre, d'autres fois s'affiner et désirer se surpasser. C'est de ceux-ci qu'on dit qu'ils se soumettent à la raison, et cet examen rationnel peut devenir facilement, chez quelques-uns, un besoin passionné, qui peut se fixer dans l'inconscient de l'individu et finalement de la race. Assurément, à des périodes de vie collective intense ou de solidarité grégaire rendue nécessaire par les conditions économiques dominantes, cet individualisme n'est pas fréquent; c'est cependant une de nos croyances que par le développement même

des institutions démocratiques il prendra de plus en plus de consistance, et s'affirmera comme une étape de la vie collective elle-même. Des réflexions comme celles que nous présentons ici prennent donc un sens concret, s'il n'est pas téméraire de penser que, grâce au progrès croissant du loisir et de la culture, nous allons chaque jour davantage de la croyance grégaire à la réflexion personnelle, de l'instinct à la pensée, de l'impulsion brute à l'action réglée par la raison, bref de l'animalité à l'humanité.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse de longue haleine, nous en avons assez dit pour faire comprendre la nature et l'objet de ces réflexions, et pour faire excuser leur ton plus animé, plus vibrant parfois qu'il ne convient à un pur travail critique. Nous avons essayé, après la discussion des doctrines, de dégager quelques-uns des traits essentiels de ce qui nous paraît être la philosophie démocratique; cela ne va pas sans quelque chaleur. Que ceux qui n'ont jamais bu, délicieusement, douloureusement, à la coupe éthérée et fallacieuse de la spéculation philosophique, nous jettent la première pierre! Proudhon, ce dialecticien éperdu, a dit un jour qu'au fond de toute question, même

économique et politique, il y a de la théologie : parole profonde, d'autant plus significative dans la bouche de l'auteur de la *Justice* qu'il se proclamait farouchement « anti-théiste », et qu'il apportait tous ses soins à bannir l'absolu de la science sociale. Mais ne pas vouloir faire de théologie, avec cette passion, c'est déjà prendre parti, c'est encore être théologien ; et jamais Proudhon, même quand il s'imaginait être un pur savant, n'a cessé d'être, au grand sens du mot, un philosophe et un théologien. Il en faut dire autant du fondateur même du positivisme, de Comte en personne, comme on l'a montré à maintes reprises. Et il en faut dire autant de tout savant, de tout penseur doué d'un génie original, ou au moins d'une forte personnalité, d'un énergique besoin d'orienter sa vie suivant des principes réfléchis. La philosophie est à l'origine et à la fin des choses ; elle précède la science et la dépasse ensuite, après s'être purifiée à ses disciplines. Car la philosophie seule donne un sens à la vie, qui n'attend pas de connaître pour agir et utilise sans cesse la connaissance pour une nouvelle action. Connaître pour connaître, pour connaître seulement, et se borner à ce qui peut être connu, est l'idéal d'une civilisa-

tion vieillie, désabusée, et un peu lasse. Il faut beaucoup de sagesse, ou beaucoup d'indifférence, pour ne faire d'abord que de la science, et beaucoup de scepticisme pour ne faire ensuite que cela.

Néanmoins, malgré ces réserves nécessaires, nous croyons pouvoir dire que nous avons fait notre possible pour donner à cette étude toute l'impartialité qu'elle pouvait comporter. Elle s'efforcera d'être sans passion — ou du moins sans passion autre que celle de l'intelligence exacte des thèses opposées. Et cela est peu commode et méritoire. La démocratie est si malmenée par ses adversaires que se risquer, non pas même à la défendre, mais à ne pas la condamner sans l'entendre, suffit, dans les milieux qu'on a pu entrevoir, à faire décerner un brevet de béotisme. — Entreprise de « primaire », machiavélique divertissement de criminel, ratiocinations falotes de niais, de sot ou de nigaud! disent les uns. Et les autres répondent : « Démocratie et imbécillité, c'est tout un! » — Jugements catégoriques, qu'on ne comprend que trop quand on lit certaines défenses ou apologies, surtout officielles et intéressées, de la démocratie; quand on prend conscience de la bassesse d'âme ou de pensée de certains des prota-

gonistes du régime, de ceux qui se croient autorisés à parler en son nom. La plupart des censeurs de la démocratie — nous disons de ceux qui comptent, et parlent avec la conviction la plus absolue et le désintéressement le plus ardent — sont ou des artistes et des philosophes épris de raison, ou des moralistes assoiffés de pureté : deux sortes d'aristocrates que ne saurait satisfaire la brutalité du populaire et le déchaînement de ses appétits. De là leur acharnement contre un régime qui froisse leurs instincts les plus profonds, leurs conceptions les plus raisonnables ou leurs délicatesses les plus secrètes.

Il faut y regarder de plus près cependant. Peut-être la démocratie n'est-elle pas exactement, et de toute nécessité, le régime qu'ils appellent de ce nom; peut-être est-elle quelque chose de pire, mais en tout cas d'*autre* que ce qu'ils attaquent avec tant de fureur. Il y a là un travail de revision des concepts qui vaut d'être tenté. Quant au jugement qu'on pourra porter sur la démocratie ainsi ramenée à son principe, il essaiera de ne s'abandonner ni à l'enthousiasme mystique ni au dénigrement systématique. Nous poserons surtout des questions. Ayant en mains les pièces du procès, chacun répondra suivant ses tendances propres.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les études qu'on va lire ont paru sous leur première forme dans la *Revue de métaphysique et de morale* de janvier à septembre 1910. Nous y renvoyons le lecteur désireux de remonter aux références précises et aux notes détaillées, et nous donnons simplement ici la liste des ouvrages que nous avons consultés, et d'où sont tirées les citations qui ne seront pas suivies de références.

I

CHARLES MAURRAS. — *Le dilemme de Marc Sangnier*, Essai sur la démocratie religieuse. In-18, s. d. (1907).

ID. — *Enquête sur la Monarchie*, 1900-1909; réédition, augmentée, de la première « Enquête » entreprise par M. Maurras dans la *Gazette de France*. In-8°, 1909.

ID. — *Kiel et Tanger*, 1895-1905. *La République française devant l'Europe*. In-18, 1910.

LOUIS DIMIER. — *Les préjugés ennemis de l'histoire de France*, Cours professé à l'Institut d'Action française, 2 vol. in-18, s. d. (1907).

PIERRE LASSERRE. — *M. Croiset, historien de la démocratie athénienne*. In-18, s. d. (1909).

LÉON DE MONTESQUIOU. — *Le système politique d'Auguste*

Comte, cours professé à l'Institut d'Action française en 1906. In-18, s. d. (1907).

MARQUIS DE LA TOUR DU PIN LA CHARCE. — *Vers un ordre social chrétien.* — Économie sociale, politique sociale. 2e édition, in-8o, 1909.

GEORGES VALOIS. — *L'homme qui vient*, philosophie de l'autorité. In-18, 1906.

ID. — *La monarchie et la classe ouvrière*, enquête auprès des « militants et des théoriciens syndicalistes » entreprise dans la *Revue critique des idées et des livres*, et précédée de « la Révolution sociale ou le Roi ». In-18, s. d. (1909).

Tous ces volumes sont édités par la Nouvelle Librairie nationale.

Enfin, passim, les revues *l'Action française*, la *Revue critique des idées et des livres*, et le journal *l'Action française* : articles de MM. MAURRAS, LASSERRE, PIERRE GILBERT, VALOIS. — *Le Correspondant* (10 juin 1908), important article de MM. MAURRAS et LUCIEN MOREAU.

II

GEORGES SOREL. — *Réflexions sur la violence.* 2e édition, in-16, 1910.

ID. — *Les illusions du progrès.* 2e édition. In-16, 1911.

ID. — *La décomposition du marxisme.* 2e édition, 1909, et *La Révolution dreyfusienne*, 1909, petits in-16.

ÉDOUARD BERTH, *Les nouveaux aspects du socialisme.* Petit in-16, 1909.

Tous ces volumes sont édités par l'éditeur Marcel Rivière. — Les trois derniers font partie de la « Bibliothèque du Mouvement prolétarien » (ancienne « Bibliothèque du Mouvement socialiste »).



La collection de la Revue *le Mouvement socialiste*, depuis janvier 1906. — Articles de MM. G. SOREL, H. LAGARDELLE et ÉD. BERTH. — Quelques-uns des derniers ouvrages de M. SOREL ont d'abord paru dans cette revue. Il en est de même d'un livre de M. ÉDOUARD BERTH, non encore publié en librairie et fort remarquable : *Intellectuels, marchands, politiciens*.

Le *Bulletin de la Société française de philosophie* de mars 1907 : entretien sur la démocratie entre MM. VICTOR BASCH, DARLU, LACHELIER, E. HALÉVY et SOREL.

III

F. BRUNETIÈRE. — *Sur les chemins de la croyance. — L'utilisation du positivisme*. In-18, Perrin, 1904.

GEORGES DEHERME. — *La démocratie vivante*. In-8°, Grasset, 1909.

ID. — *Auguste Comte et son œuvre*. In-18, Giard et Brière, 1909.

ID. — *La crise sociale*. In-8°, Bloud, 1910.

Ces trois derniers volumes sont des recueils d'articles parus dans la Revue que dirige M. Deherme, *La Coopération des idées*, « revue d'éducation sociale ».

MAURICE AJAM. — *Les déformations du positivisme. — Grande Revue*, 25 avril 1909.

ÉMILE FAGUET. — *Le culte de l'incompétence*, in-16, de la collection « Les études contemporaines », Bernard Grasset, 1910; — articles divers, notamment de la *Revue latine*, à propos des livres de M. Bouglé.

PREMIÈRE PARTIE

L'ATTAQUE

CHAPITRE I

L'OFFENSIVE TRADITIONALISTE

Si l'on envisage le but poursuivi, il faut assurément établir une différence essentielle entre les positivistes purs et ceux que l'on peut appeler, faute d'une désignation plus philosophique, les positivistes royalistes. Ceux-ci sont avant tout des « nationalistes », et des « nationalistes intégraux »; ils n'envisagent toutes les questions, et principalement les questions politiques, que dans leur rapport avec l'intérêt national, qu'ils estiment supérieur à toute considération humanitaire. Les positivistes purs sont plus philosophes; sans négliger la patrie, ils s'inquiètent des destinées de toute l'humanité, et c'est au point de vue de l'organisation générale des sociétés, et principalement des sociétés occidentales, qu'ils s'occupent des régimes politiques. Les uns veulent être des hommes; les autres n'ambitionnent, volontairement, que le titre de Français.

Mais quelle que soit cette différence d'idéal il y a



un point commun entre les uns et les autres : c'est qu'ils sont tous, et essentiellement, des *traditionalistes*. Un sentiment les réunit : l'amour du passé, de ce qui dure, se continue, se perpétue dans l'éternité, le « génie du prolongement ». Le sentiment de la permanence nécessaire des institutions et de la première de toutes, la famille, est à la base de leur sensibilité. Et l'on comprend ainsi leur aversion pour tout ce qui peut briser la continuité bienfaisante, pour ce qu'ils appellent l'individualisme. Quelques divergences qu'il y ait entre eux, Brunetière, M. Maurras, M. Deherme s'accordent à vitupérer cette cause unique de tous nos maux. On connaît les anathèmes de Brunetière, relevés et rétorqués par M. Darlu [1]; M. Maurras, M. Deherme tiennent un langage analogue, et cette haine de l'individualisme leur vient directement de Comte. L'individualisme, caractéristique des temps modernes, c'est avant tout, suivant le mot du maître, « l'insurrection de l'individu contre l'espèce », la rébellion anarchique de la fantaisie individuelle contre les leçons de l'expérience des siècles. Cette rébellion témoigne d'un orgueil immense; aussi bien l'orgueil était pour Comte la principale caractéristique de la « maladie occidentale ». Elle ronge ou brise la chaîne de la sagesse

1. Voir son article : De M. Brunetière et de l'Individualisme, *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1898.

antique; et au lieu de belles institutions permanentes, plongeant dans le passé et assurées de l'avenir, il ne reste que des anneaux épars sans aucun lien les uns avec les autres, des individus sans racines et sans prolongement, des atomes. Cette maladie s'attaque d'abord à la famille; et au lieu de la famille unie, du couple indissoluble et vraiment un qui se prolonge dans les enfants, il ne reste que des étrangers qui se rencontrent par hasard et peuvent se séparer sans laisser de trace de leur éphémère association. Puis le fléau s'en prend aux autres institutions, à la société tout entière dont il coupe ou dissout en secret tous les liens, par la hache ou le poison d'une critique insensée qui détruit tout ce qu'elle touche. L'individualisme, disent MM. Maurras et Lucien Moreau, est « le culte exclusif et réfléchi de la *spontanéité* individuelle, *joint au mépris de tout le reste*... tant pis pour les commentateurs qui mettent sous ce mot toute espèce de choses (égoïsme ou même héroïsme!) hormis ce qu'il signifie réellement.... Si le grand intérêt de la vie se réduit à l'apport individuel de *chaque* être humain, quel qu'il soit, à quoi bon les mœurs, les lois, les institutions, les coutumes?... Il convient, il est juste, il est noble et brillant de *recréer le monde chaque jour*, et le recommencement ne vaut que s'il se fait sur une *table rase.* » Le même thème revient dans tous les articles de M. Deherme, avec

d'autant plus d'insistance que l'auteur de *la Démocratie vivante* a commencé d'être, de son propre aveu — ainsi que quelques-uns des membres de l'*Action française* — un « invidualiste endurci », avant sa conversion au positivisme. Bref, l'individualiste est le nihiliste qui fait de soi le centre du monde, le criminel ou le fou qui méconnaît toute raison véritablement expérimentale, toute compétence, toute solidarité dans le temps et dans l'espace, tout instinct de conservation.

Or, quel est le régime qui apparaît comme le plus favorable au débordement sans frein de cet individualisme? C'est précisément la démocratie. Si vous endiguez les bords d'un fleuve, vous pourrez circonscrire ses ravages en temps d'inondation. C'est ce que fait tout régime organisé, par une hiérarchie d'institutions qui enserrent la volonté de l'individu, la canalisent, en préviennent ou en disciplinent les éclats. Mais la démocratie est essentiellement l'absence d'organisation. Elle ne fait qu'un avec le libéralisme, qui n'est lui-même qu'un autre nom de l'anarchie. Elle est le gouvernement du nombre, et le nombre n'est qu'une collection brute d'individus. Au lieu de cette grande chose permanente qui s'appelle l'intérêt national, supérieure à tous les individus, capable de relier toutes les générations et de les faire vivre à la fois dans un grand idéal et dans une grande réalité

qui les dépasse, vous n'avez plus qu'une collection d'intérêts particuliers, éphémères, contingents, égoïstes, occupés seulement du présent, et incapables de faire aucun sacrifice à toute œuvre durable et collective. Voilà la doctrine du « misérable Rousseau », et voilà la doctrine démocratique. Grâce au suffrage universel, qui en est l'expression logique, le premier illettré venu est mis à même de détruire, en posant dans l'urne un bulletin de présomptueux, de dupe ou de vendu, l'échafaudage de sagesse politique et de conservation sociale lentement élevé et fortifié par l'expérience des siècles. Voilà réalisée d'une manière permanente, et consacrée par l'institution gouvernementale, l'insurrection de l'ignorance contre la science, du caprice et de l'appétit contre la raison, de l'individu contre l'espèce.

Du principe, la critique s'étend au mécanisme. La forme la plus extrême et la plus logique de la démocratie, c'est le gouvernement direct, le gouvernement des masses, comme il a été pratiqué dans l'antiquité grecque et comme il l'est encore dans certains cantons suisses. Là vraiment nous touchons terre : on ne peut descendre plus bas.

Mais il ne faut pas être dupe des mots. Même dans l'antiquité, même en Suisse, le gouvernement direct n'est pas réalisé ; il ne peut pas l'être. Les foules sont incapables d'aucune initiative, d'aucune spontanéité ;

elles sont toujours un jouet docile entre les mains d'individualités énergiques, de meneurs, qui excelent à leur insuffler leurs appétits et leurs passions pour servir leur propre ambition. A plus forte raison le gouvernement direct n'est-il pas possible dans de grands pays comme les nations modernes, fortement centralisées. Il faut donc que les électeurs se choisissent des représentants.

Et voici une permanente source d'anarchie et comme la concentration de la démocratie. Car il n'y a rien de plus offensant pour la raison, et de plus démoralisant dans son fonctionnement, que le principe même mis en œuvre par la démocratie pour constituer son gouvernement : le choix des supérieurs par les inférieurs, l'élection. Cela est proprement un scandale. C'est, en outre, l'impossibilité d'en atténuer les effets. L'incompétence remonte des électeurs aux représentants, qui ne sont pas plus capables que leurs mandants de se prononcer sur tout; et seraient-ils à même de le faire, auraient-ils toute la conscience, l'intelligence, la bonne volonté que vous voudrez bien leur prêter, ils ne peuvent mettre en œuvre ces belles qualités; ils sont obligés de flatter, pour se faire réélire, les brutales passions de leurs électeurs; et ceux-ci sont eux-mêmes passivement triturés par les engrenages des comités, des mastroquets, de la « machine ». Par suite, pas de politique suivie, pas

d'organes représentant les intérêts généraux et permanents ; la démocratie est dans toute sa brutalité le règne de la force inculte et bornée. Le suffrage universel : voilà pour M. Maurras comme pour M. Deherme — comme pour Comte — l'irrémédiable atteinte à la raison et à l'ordre.

Comment donc, par quel sortilège a pu s'établir un gouvernement qui est un si parfait outrage au bon sens? Souvenez-vous de la loi des trois états; grattez l'homme positif et vous retrouvez le métaphysicien, et sous le métaphysicien, le théologien. A la base de la démocratie il y a une « nuée » métaphysique et religieuse. Le christianisme a conçu l'égalité des âmes devant Dieu; Rousseau et Kant, les deux pères de la démocratie moderne, n'ont eu qu'à transporter ici-bas cette égalité. Ils étaient tous deux des chrétiens, et des chrétiens protestants, c'est-à-dire des anarchistes. Ils ont conçu qu'il y a en tout homme, chez le plus humble comme chez le plus grand, une bonne volonté égale en tous, et supérieure à la raison théorique. Si tous les hommes sont égaux, ils peuvent tous participer également au gouvernement, et si cette démocratie est d'essence divine elle réalise la perfection; le miracle de la volonté générale est infiniment supérieur à l'intelligence d'une oligarchie et à plus forte raison d'un homme seul, fût-il un génie. Et voilà comment nous sommes empoisonnés d'« idées

juives », d' « idées suisses », d' « idées allemandes ». Il est à peine besoin d'ajouter — continuent les traditionalistes — que rien de tout cela ne résiste à l'examen. Quel observateur rompu aux méthodes positives, et ne voulant pas faire de métaphysique, ne sera obligé de constater, au lieu de cette égalité chimérique, l'inégalité partout?

Le remède est donc simple : il faut revenir à la raison. Reconnaissons et cultivons ces inégalités que l'on s'efforce vainement de nier; édifions ces institutions permanentes qui nous empêchent de mourir tout entiers; assurons leur subsistance par la mainmorte, qu'il est criminel de détruire; hiérarchisons-les et donnons-en la garde au seul personnage qui soit en état par sa situation, son intérêt, son éducation, son autorité, d'apprécier avec compétence et de conserver avec fermeté le patrimoine des générations : au roi héréditaire.

Ici une hésitation se marque dans le camp des assaillants, un arrêt, et finalement une scission. Il n'y a plus entente absolue ni sur les coupables, ni sur les remèdes. L'individualisme est l'ennemi, mais qui sont les individualistes? On s'en prend d'abord unanimement à quelques brebis galeuses : juifs, protestants, métaphysiciens révolutionnaires; on s'incline ensemble et profondément devant l'Église romaine, l'Église de

l'ordre, qui a discipliné et filtré le christianisme anarchique. Puis on veut voir d'un peu plus près. Les métaphysiciens révolutionnaires, qu'est-ce à dire? Selon Brunetière, le premier en date et le plus coupable est « ce névropathe que fut René Descartes », parce qu'en instituant le doute méthodique sur des vérités depuis longtemps certaines, et en voulant tout ramener au criterium de l'évidence individuelle, il a brisé la chaîne de la tradition et fondé le règne du caprice. Mais M. Maurras — qui n'a jamais eu une grande estime pour Brunetière — répond avec mépris que « cette plaisanterie est tout à fait digne des professeurs de rhétorique et de théologie qui l'ont mise en avant.... Il n'y a personne de plus rationaliste que Descartes. Il n'y a rien de moins individualiste que la raison. » Il est évident qu'on ne s'entend pas sur la nature de la raison.

N'insistons pas sur un débat que nous ne pouvons traiter ici dans toute son ampleur. Nous dirons seulement qu'il confond deux choses : la raison expérimentale et objective, qui ordonne pour la connaissance la diversité des phénomènes et les ramène à l'unité des lois de l'esprit, les mêmes pour tous, et la raison métaphysique, morale ou esthétique, principe au nom duquel on choisit, on élimine, on hiérarchise. Cette dernière raison est évidemment subjective; elle trahit les aspirations les plus profondes d'une sensibilité

souveraine, et un Descartes pas plus qu'un Rousseau, un Platon pas plus qu'un Comte ou un Nietzsche n'échappe à son arbitraire.

Mais sans poursuivre davantage sur une question qu'il faudrait approfondir davantage si nous étudiions la philosophie générale du nationalisme, revenons à Brunetière. Il ne fait pas que crier haro sur Descartes; quoique positiviste, il ose s'avouer démocrate! Bien qu'il ait tant admiré l'Église, surtout parce qu'elle était un gouvernement énergique, ayant une tradition et une hiérarchie, et capable de faire rentrer au bercail les variations protestantes, il était au fond un indiscipliné, un catholique resté trop amoureux de son sens propre, trop « hérétique », trop chrétien, c'est-à-dire trop anarchiste. Ne l'a-t-il pas montré, vers la fin de sa vie, par ses velléités d'indépendance, vite réprimées par le Souverain Pontife? Sur quoi donc s'appuyait Brunetière pour être démocrate? Il ne pouvait s'empêcher d'établir certains rapprochements entre l'Évangile et la Déclaration des Droits, et il ne trouvait pas entre ces deux monuments d'essentielles contradictions. C'est encore là le point de vue de tous les chrétiens démocrates. Bien plus, l'Église elle-même n'est-elle pas un gouvernement démocratique? N'est-ce pas par l'élection qu'est choisi le Souverain Pontife, sorti parfois des rangs les plus humbles des fidèles? Ainsi aimait à argumenter Brunetière.

Démocrate encore cet autre positiviste, M. Deherme, qui, malgré sa critique incessante de ce « ferment de dissolution » qu'est le suffrage universel, ne veut pas renoncer à édifier la « démocratie vivante ». Mais la démocratie de M. Deherme est d'une espèce singulière : c'est une démocratie qui nie son principe. Pour balayer le régime parlementaire, cause de notre décomposition morale, M. Deherme fait appel, comme M. Maurras, à un pouvoir unique; mais il préfère un dictateur à un roi, parce que la besogne est urgente, et qu'il ne faut pas « limiter les chances de salut ». En outre il n'y aura d'ordre véritable, de sérieuse division du travail social, que si ce dictateur, maître absolu au temporel, suit docilement les conseils d'un « Pouvoir spirituel » désintéressé, composé des lumières les plus éclatantes de la nation, qui disciplinera par son action l'opinion anarchique. M. Deherme, on le voit, reprend strictement la solution exposée par Comte dans son *Système de Politique positive.*

Mais Comte lui-même, ajoute un autre positiviste, M. Ajam, Comte n'était-il pas « républicain »?.... N'est-ce pas par cette profession de foi que débutait sa fameuse lettre au Tsar, et n'a-t-il pas, dans l' « Appel aux Conservateurs », condamné la légitimité? Qu'on ne vienne donc pas nous dire que le positivisme est opposé au régime parlementaire et à la démocratie. Il les a considérés, c'est vrai, « sans

aucune espèce d'enthousiasme », mais il ne leur a pas été hostile. Et non seulement il ne leur a pas été hostile, mais on peut dire que le positivisme est pour ainsi dire incorporé dans les fondations mêmes de notre troisième République. Gambetta et Jules Ferry n'étaient-ils pas positivistes? Gambetta n'a-t-il pas soudé la cause de la République et celle du positivisme, et n'a-t-on pas trouvé, « feuilleté jusqu'à l'usure », le *Système de Politique positive* au chevet d'agonie de Jules Ferry?

Ainsi parle M. Ajam, et il aurait pu ajouter qu'en 1902 le gouvernement de la République, représenté par un positiviste notoire, M. le général André, assisté du successeur même d'Auguste Comte, Pierre Laffitte, a inauguré la statue du fondateur du positivisme. Ne pourrait-on pas dire — en exagérant si peu! — que le positivisme est la philosophie officielle de la troisième République? Et si l'on cesse de s'occuper des *vulgarisateurs* ou des interprètes *politiques* du positivisme pour s'attacher à ses continuateurs *scientifiques*, il peut être intéressant de remarquer que M. Durkheim ou M. Lévy-Bruhl, qui sont à ce point de vue les véritables héritiers de Comte, ne paraissent ni l'un ni l'autre anti-démocrates. Ils sont tous deux très prudents, très préoccupés avant tout de la réalité sociale et de la conscience collective, ce qui les a fait parfois accuser de conservatisme. Mais ils ne paraissent ni

l'un ni l'autre hostiles aux institutions démocratiques, encore qu'ils se soient parfois élevés contre leur exagération (par exemple M. Durkheim à propos du divorce par consentement mutuel).

D'ailleurs, continuent avec M. Ajam les positivistes républicains, c'est attacher beaucoup trop d'importance à la forme politique et à la législation. C'est tomber dans la grande erreur du XVIIIe siècle, qui a cru l'homme « pétrissable » à merci. « Maintenant, il n'y a plus guère que les collectivistes pour soutenir de pareilles billevesées. » Occupons-nous d'abord de réformer les mœurs, infiniment plus importantes que les lois ; extirpons des esprits l'« orageuse » et anarchique détermination des droits, pour y substituer la « paisible », positive et bienfaisante détermination des devoirs. La question sociale est avant tout une question morale. Sur ce point Brunetière, M. Deherme, M. Ajam sont d'accord. « Aujourd'hui la forme du gouvernement, république ou monarchie, dit Brunetière, n'a plus qu'une importance tout à fait secondaire » ; et selon M. Deherme une monarchie héréditaire n'aurait pas, pour rétablir l'ordre, le pouvoir magique que lui attribue M. Maurras. L'histoire suffit à le montrer ; elle prouve l'impuissance, l'ambition, les vices et les erreurs des rois.

A ce triple réquisitoire de positivistes en divers sens démocrates, les positivistes anti-démocrates de

l'*Action française* ne sont pas embarrassés pour répondre. M. Ajam est le premier exécuté, et avec lui les positivistes « officiels », qui sont, nous dit-on, les ennemis les plus haineux du positivisme vrai. On les reconnaît, on peut suivre leurs traces. Ils sont les disciples, non de Comte, mais de ce Littré qui rompit avec son maître lors de la publication de la *Politique*, et qui depuis, grâce à sa situation et à ses relations, passa pour le véritable représentant d'une doctrine à l'égard de laquelle il avait commis une véritable apostasie. Car on ne peut sérieusement soutenir, comme fit Littré, qu'il n'y a pas continuité entre le *Cours de Philosophie politique* et le *Système de Politique*. Un universitaire comme M. Lévy-Bruhl affirme qu' « il n'y a qu'une et non pas deux doctrines d'Auguste Comte », et Comte lui-même l'avait déjà dit, ce qui devrait suffire. La trahison de Littré a été continuée par Pierre Laffitte, et c'est ainsi que, grâce à la Franc-Maçonnerie — Littré, Gambetta, Ferry étaient franc-maçons — la troisième République étouffa le vrai positivisme et n'en estampilla qu'une indigne contre-façon.

Mais on a éventé le complot; on commence à découvrir le véritable Comte. M. de Montesquiou, qui a écrit un bon livre sur le « système politique » du fondateur du positivisme, n'a pas de peine à trouver chez son maître des textes décisifs, qui prouvent

qu'entre Comte et le suffrage universel, ou le parlementarisme, il y a plus qu'un manque d'enthousiasme. Le maître a dit, par exemple : « Tout choix des supérieurs par les inférieurs est profondément anarchique ». « Depuis plus de trente ans que je tiens la plume philosophique, j'ai toujours représenté la souveraineté du peuple comme une mystification oppressive, et l'égalité comme un ignoble mensonge. » Ces citations ne laissent rien à désirer.

Comte, il est vrai, a été très dur pour le gouvernement monarchique comme pour le théologisme, parce qu'il croyait que cette forme politique comme ce mode de penser correspondaient à des états irrémédiablement dépassés. Théologie, monarchie de droit divin; métaphysique, gouvernement révolutionnaire abstrait; positivisme, dictature républicaine ne s'appuyant que sur le fait de l'utilité générale : voilà ce que donne la loi des trois états. Mais il faut s'entendre sur ce mot « républicain »; la dictature telle que Comte la concevait était tout ce qu'il y a de plus opposé à l'esprit du gouvernement démocratique tel que nous le comprenons aujourd'hui. C'était une autorité gouvernant de haut en bas, se continuant par le choix même du titulaire, par « hérédité sociocratique », au lieu de se transmettre par hérédité naturelle, et prenant conseil d'un Pouvoir spirituel; elle est séparée seulement du gouvernement monar-

chique par un ruisseau, tandis qu'elle l'est par un abîme de la démocratie, qui monte par élection de bas en haut. C'est une idée assez étrange que d'appeler « néo-positivisme » ce qui est certainement le contraire du positivisme politique.

M. Deherme ne commet pas l'erreur de M. Ajam. Avec son maître, il réclame franchement un dictateur. Mais on peut alors trouver qu'il serait beaucoup plus logique et plus clair de se déclarer nettement, comme M. Maurras, anti-démocrate, plutôt que de répudier la chose et de garder le mot comme fait M. Deherme. Écoutons cependant les raisons de ce dernier, comprenons son rêve généreux.

M. Deherme ne veut pas d'une monarchie, parce qu'enfin « un souverain ne saurait accepter d'être sans souveraineté ». Même s'il ne fait pas passer, comme un simple député, l'intérêt de sa maison avant l'intérêt de la nation, il sera tenté d'accentuer toujours son autorité et son arbitraire, « et finalement il nous ramènera, avec la centralisation, le jacobinisme et l'anarchie ». D'autre part M. Deherme a horreur du suffrage universel, car, outre que son principe est anarchique, il isole abstraitement les individus les uns des autres; il est la démocratie morte. L'individu n'a de sens que dans l'association : familles, communes, provinces, nations, syndicats, coopérations, mutualités, congrégations et autres groupements

intellectuels, moraux et religieux. La démocratie vivante est donc une fédération de ces associations, qui « se régleraient et se contrôleraient dans la liberté ». Ainsi l'intérêt général n'est plus la somme des égoïstes intérêts particuliers; il est « la somme des aspirations sociales, des sentiments altruistes de chacun ». Ces associations fédérées et confédérées, et assurées de durer par la main-morte rétablie, absorberont l'État politique et s'équilibreront dans l'action. La vie sera partout, le centre nulle part; ce sera la décentralisation et l'épanouissement spontané de toutes les activités. « L'ordre par l'action libre de tous, c'est la démocratie. » La critique de la démocratie individualiste, partie de Comte, s'épanouit en fédéralisme proudhonien.

Bien, mais toutes les difficultés ne sont pas levées. Il est entendu que le suffrage est anarchique, mais qui le remplacera? qui désignera le plus compétent? « La sélection de l'action libre, répond M. Deherme, non le hasard, plus ou moins triché, du vote. » « La démocratie ne peut s'exprimer exactement, intégralement, que par l'action libre. » On ne voit pas bien ce que signifie cette formule mystérieuse et un peu mystique.

Autre difficulté : qui accordera ces organisations confédérées; qui les empêchera de s'absorber les unes les autres et d'absorber l'individu? M. Deherme

avait d'abord répondu — héroïquement, et cela était très proudhonien — par une fin de non-recevoir : « Cette crainte de la force sociale, de l'excès d'organisation est chimérique, si on prend la peine de l'examiner ». « Ce n'est pas ce qui doit nous préoccuper d'abord. Commençons par former les groupes, par les organiser, et par leur assurer la force dans la liberté. » Très probablement M. Deherme n'écrirait plus aujourd'hui ces lignes; le positivisme, qui ne l'avait d'abord qu'effleuré, s'est emparé de lui comme d'une proie. « Aujourd'hui il nous semble que le souci de l'ordre doit l'emporter sur celui de la liberté. La liberté n'est qu'une condition de vie plus intense, tandis que l'ordre est une condition de vie essentielle. » Voilà pourquoi M. Deherme en est venu à réclamer avant tout un dictateur, pour rétablir l'ordre.

Mais ici M. Maurras — ou son disciple, M. Valois — attend M. Deherme. Comment sera nommé ce dictateur? — Le premier surgira par « les circonstances », répond M. Deherme : « J'accepterai celui, quel qu'il soit, que les événements feront surgir ». D'après le principe même de Bonald, « les bonnes institutions rendent les hommes meilleurs », la dictature, guidée par le pouvoir spirituel, disciplinera le chef qui l'occupera. « Après, chaque dictateur désignera lui-même son successeur, sous la sanction de

l'autorité spirituelle appuyée sur l'opinion publique organisée. » Mais M. Georges Valois répond — très réalistement — que les « circonstances » peuvent porter au pouvoir bien des hommes, pour peu que ceux-ci aient de fortes ambitions et s'appuient sur des partis solidement organisés, capables de réaliser au bon moment des « opérations de police » plus ou moins rudes. La dictature de M. Deherme entretiendrait donc à perpétuité l'anarchie dont nous souffrons; et la continuité que nous cherchons, que nous désirons, ne serait pas atteinte. Il n'y a qu'un homme qui puisse l'établir, parce qu'il aurait des *droits*, et c'est le roi héréditaire. « Le Roi possède un titre que nul dictateur ne peut posséder, ne peut se créer, et son titre est incontestable : il est le descendant de ceux qui ont créé notre nation. » Voilà donc la garantie de la stabilité : un titre que l'on ne puisse discuter, et le roi héréditaire seul le possède.

Nous nous demanderons ce que vaut cette argumentation élégante et ingénieuse. Disons provisoirement que dans certaines circonstances — l'expérience le montre — les hommes en viennent à ne plus manifester aucune espèce de respect pour les « droits historiques », si ces droits ne se doublent pas de mérites plus individuels et plus concrets, par exemple la compétence. Devant la froide réalité, dictateur et

roi s'équivalent : il ne leur manque que de se faire accepter.

Reste la dernière thèse des positivistes purs : qu'il ne faut pas attacher une si grande importance à la forme politique et qu'il faut d'abord discipliner les mœurs. « Tous les partis politiques, dit Comte, méritent d'être qualifiés d'anarchiques et de rétrogrades, puisqu'ils s'accordent à demander aux lois les solutions réservées aux mœurs. » C'est ce que M. Deherme objecte sans cesse aux royalistes, en réclamant l'institution d'un Pouvoir spirituel destiné à régler les mœurs. Mais ceux-ci pourraient lui répondre que son dictateur, s'il réussissait à s'imposer par les circonstances, ne prendrait vraisemblablement conseil que de son intérêt, et non du pouvoir spirituel. Il agirait, sans doute, à la manière des rois de France qui, tout en révérant l'Église, ont constamment maintenu une politique anti-cléricale.

Au surplus, ce désir d'un dictateur n'est-il pas une reconnaissance de la prééminence du problème politique? Aussi l'*Action française* n'a que des sympathies pour M. Deherme et préfère s'en prendre à Brunetière, parce que le critique disparu est un de ceux qui ont le plus contribué dans ces dernières années à répandre cette « nuée » que les lois n'ont que peu d'influence sur les mœurs. C'est là, pour l'*Action*

française, une hérésie au premier chef. « Politique d'abord », voilà le « problème numéro un »; car ce sont les institutions qui créent les mœurs, et les institutions ne peuvent être garanties que par la monarchie.

Quant à cette autre plaisanterie que l'Église serait une institution démocratique, parce que le Souverain Pontife est élu par les cardinaux, il faut, disent les positivistes de l'*Action française*, s'adresser aux véritables théologiens et leur demander ce qu'ils en pensent. Ils vous démontreront sans peine que l'élection n'est qu'un mécanisme occasionnel; que ce ne sont pas les cardinaux qui se donnent un chef, mais que c'est en réalité l'Esprit Saint qui, par leur bouche, fait choix du Vicaire de Jésus-Christ. En tout cas, on ne saurait assimiler le mode de propagation de la vie surnaturelle et celui de la vie naturelle. Ce qui est certain, c'est que le génie de l'Église catholique, de l'Église de l'ordre, est un génie autoritaire, hiérarchique, descendant de haut en bas, et par conséquent anti-démocratique[1].

Quelles que soient ces divergences de détail, remous

1. C'est encore l'avis tout récent d'un membre de la Compagnie de Jésus, M. Pedro Descoqs, dans une suite d'études sur l'*Œuvre de M. Charles Maurras*. — Les tendances de l'auteur sont nettement sympathiques à M. Maurras, bien qu'il fasse ses réserves de croyant, réserves que M. Maurras trouve toutes naturelles.

légers dans une eau profonde, il reste qu'il y a accord entre tous les traditionalistes positivistes pour faire, au nom de la « socialité », le procès de la démocratie individualiste, dissolvante et atomique. Elle est le régime de l'incompétence, le renversement des lois naturelles, le scandale de la raison, — l'anarchie.

CHAPITRE II

L'OFFENSIVE SYNDICALISTE

C'est également à l'individualisme démocratique que s'en prend le syndicalisme révolutionnaire, mais il conduit l'attaque d'une façon un peu différente. Il n'est pas très touché par les arguments tirés du passé, car il voit précisément dans l'obsession de ce passé le grand obstacle à une politique véritablement rénovatrice. Réformer dans le présent, dit M. Sorel, c'est affirmer le principe même que l'on se propose de combattre, et ce principe les syndicalistes révolutionnaires veulent le changer. La grande erreur des démocrates, et des socialistes qui ne veulent pas rompre avec la démocratie, c'est de construire l'avenir avec des débris du passé, et, par conséquent, de perpétuer l'état d'esprit positiviste, fondement de toutes les utopies: « savoir pour prévoir afin de pouvoir ». M. Sorel croit, au contraire, avec M. Bergson, que l'évolution est créatrice, qu'elle enfante des formes toujours nouvelles, qu'elle est strictement

imprévisible [1]. Conformément aux principes du matérialisme historique, les formes politiques de l'avenir dépendront surtout de la technique industrielle, et personne ne peut prévoir la spontanéité des inventions. « On ne détruit que ce qu'on remplace » est encore une des idées les plus « cocasses » de ce « bonhomme » de Comte, de qui le philosophe syndicaliste a parlé très durement.

Ce n'est pas que les syndicalistes soient indifférents aux enseignements du passé. M. Sorel est au contraire l'auteur d'études historiques extrêmement originales et savoureuses dans leur décousu abrupt et volontaire, et dont on peut dire qu'elles renouvellent entièrement la matière qu'elles traitent. Il a écrit, notamment, que « pour la philosophie de l'histoire il n'y a pas de questions plus intéressantes que celles qui portent sur l'héritage transmis d'une ère à l'autre. » Les acquisitions conservées peuvent être considérables, mais le noyau véritablement important de cet héritage est, pour M. Sorel, très limité; il se compose seulement de l'outillage industriel, de la technique nécessaire pour mettre en œuvre et perfectionner cet outillage, des « nouvelles manières de travailler »,

1. Voir sur ce point un article de M. Bouglé : *Syndicalistes et Bergsoniens*, dans la *Revue du Mois*, 10 avril 1909. Nous avons nous-même longuement étudié ces rapports dans une étude sur *la Philosophie syndicaliste*.

des « procédés de coopération », des mœurs et de la discipline engendrées par la production. M. Sorel ne croit donc pas à la perpétuité nécessaire de l' « ordre traditionnel », des institutions ou des coutumes que voudraient faire revivre les traditionalistes; une économie florissante peut assurer le succès des plus étonnants bouleversements politiques, tandis qu'en période de décadence économique des institutions idéologiques sont radicalement impuissantes à enrayer cette décrépitude. Sur un point seulement M. Sorel — ainsi que Proudhon — est aussi traditionaliste que les plus stricts disciples de Comte et de Le Play; c'est en ce qui concerne la morale sexuelle et familiale, partie « obscure » et « fondamentale » de la morale.

Cette dernière considération nous permet de voir où est le pont entre le traditionalisme conservateur et le traditionalisme révolutionnaire. Proudhon, — que les syndicalistes suivent sur ce terrain plus volontiers encore que Marx, car il est plus moraliste, — Proudhon n'a jamais varié dans la conception qu'il s'était faite dès le début de la famille et du mariage, et c'est une conception rigoureusement catholique et positiviste. La famille représente un îlot d'autorité dans une société où tout doit être liberté; elle constitue un tout indivisible, elle est par essence indissoluble.

Et non seulement la famille, mais tout ce qui dans la société est *organique*, tout ce qui est un *groupe*, tout ce qui *est*. « Tout ce qui existe est groupé; tout ce qui est forme groupe, est un..., hors du groupe il n'y a que des abstractions et des fantômes. » Il ne faut pas confondre ce groupe avec « l'association », pour laquelle Proudhon a été très sévère parce qu'il la concevait comme purement sentimentale, fondée sur la « fraternité », et par conséquent anti-juridique, paraissant « cacher une arrière-pensée d'exploitation et de despotisme ». Le groupe, l'être social, c'est avant tout une « force collective», une « raison collective », un « moi collectif », autant d'expressions dont Proudhon se sert pour désigner « un être *sui generis*, constitué par le rapport fluidique et la solidarité économique de tous les individus soit de la nation, soit de la localité ou corporation, soit de l'espèce entière ». La famille, la propriété, le travail, la religion, les révolutions, voilà pour Proudhon autant de manifestations de cet être collectif, qui dépasse infiniment la pauvre vie individuelle[1].

On conçoit par conséquent la raison profonde des critiques de Proudhon contre la démocratie, et pourquoi il veut la « démolir ». La démocratie a bien des

1. Voir surtout de Proudhon, à ce point de vue, la *Philosophie du Progrès* et la *Solution du Problème social*. Cf. Karl Marx, *La Question juive*.

vices; elle est « une aristocratie déguisée », elle est « exclusive et doctrinaire », elle est « une forme de l'absolutisme », elle est « l'ostracisme », mais surtout elle est « matérialiste et athée ». Qu'est-ce à dire? C'est-à-dire qu'elle est « une sorte d'atomisme par laquelle le législateur, ne pouvant faire parler le Peuple dans l'unité de son essence, invite les citoyens à exprimer leur opinion par tête, *viritim*, absolument comme le philosophe épicurien explique la pensée, la volonté, l'intelligence, par des combinaisons d'atomes. C'est l'athéisme politique dans la plus mauvaise signification du mot. »

On le voit donc, la démocratie, telle que Rousseau l'a comprise, envisage la société d'une manière tout intellectuelle et abstraite; l'individu réel et concret, l'être social, ne lui apparaît que sous les traits du citoyen abstrait; d'une réalité sociale vivante elle ne voit qu'une projection morte. Elle *juxtapose* les individus, elle ne les unit pas et ne les fond pas dans une réalité supérieure. Poursuivant son œuvre néfaste, disent les récents disciples de Proudhon, elle voudrait aujourd'hui porter sa hache destructrice dans la vie économique, parlementariser par exemple la grève, qui est avant tout un phénomène de vie collective. Heureusement le syndicalisme révolutionnaire veille; il s'oppose de toutes ses forces à cette « réforme », par un profond sentiment de conserva-

tion; il ne veut pas permettre que l'ouvrier en grève « entre comme un voleur dans la cabine d'isolement » où il perdrait à bref délai tout sentiment collectif, tout contact grisant avec l'âme de la foule, pour ne plus retrouver que sa pauvre individualité déprimée, privée de toute communion avec le désintéressé et parfois le sublime, proie facile de l'intérêt égoïste et de la raison platement utilitaire, bornée au besoin immédiat. La démocratie est semblable à l'anarchisme, qui, en voulant débarrasser l'individu de tout rapport concret avec la production, fait de lui un absolu.

Jusqu'ici traditionalistes et syndicalistes, disciples de Comte ou de Proudhon ont pu marcher d'accord; ils ne tiennent pas un langage sensiblement différent. Mais où les *philosophes* syndicalistes — il faut dire les philosophes, car les militants ouvriers prêtent peu d'attention à ces spéculations, quand ils ne les dédaignent pas ouvertement — où les philosophes syndicalistes redeviennent originaux, c'est dans la métaphysique qui complète leurs vues sur le syndicalisme. M. Sorel et M. Berth sont, en même temps que des hégéliens, — comme le fut Marx et le voulut être Proudhon — des admirateurs ou des disciples de M. Bergson; ils ont, au même degré que lui, le sentiment que la raison réfléchie, abstraite, discursive, est radicalement impuissante à atteindre le fond des

choses et qu'on ne peut se fondre pleinement avec l'être que par l'intuition. Or ce processus propre à la démocratie, qui consiste à isoler l'individu, à le considérer comme un tout solitaire et se suffisant à lui-même, c'est essentiellement un processus intellectualiste, découpant des atomes discontinus et inertes dans la réalité fluide et vivante.

La démocratie, c'est donc le point de vue de la froide et morte raison discursive, de l'intellectualisme rationaliste; le citoyen, c'est l'homme abstrait, détaché de ses particularités sensibles, considéré dans tout l'État comme semblable à lui-même. Il y a là sans doute une démarche naturelle de l'esprit, une première étape nécessaire, car après tout la fonction propre de l'entendement est d'abstraire et de généraliser; mais il ne faut pas s'y arrêter, car nous ne dépasserions pas le domaine de l'abstraction : il faut retrouver la vie, la *Vernunft* après le *Verstand.* Il faut « à la fois, dit M. Berth, dépasser et la *particularité sensible* et l'*universel abstrait* pour trouver l'*universel concret* ». C'est ce que fait le philosophe par l'intuition, l'artiste par la création esthétique et le « travailleur social syndiqué » par les « mythes » dont il s'enchante, et par la réalité de la vie ouvrière. Le syndicalisme est donc un effort pour retrouver la réalité de l'être social, de la vie collective, par delà l'abstraction nécessaire, mais funeste si l'on s'en tient

à elle seule, de la démocratie. Empirisme pur et simple, — rationalisme abstrait, — intuition ; voilà la démarche de la raison entendue dans son sens plein, et non plus bornée au simple entendement. Et dans l'ordre politique nous obtenons : état de nature brut, règne des instincts et des passions, « romantisme » ; — démocratie ou étatisme abstrait ; — vie familiale, patriotique, syndicale, qui est une fusion dans l'être social purifié. Il y a là, peut-on dire, une sorte de loi des trois états beaucoup plus vraie que celle de Comte. Mais, ajoutent les philosophes syndicalistes, qu'on le regrette ou qu'on s'en réjouisse, la vie se retire de ces êtres collectifs qui s'appellent les nations, pour gonfler au contraire ceux qu'on appelle les classes. C'est pourquoi le syndicalisme, héritier direct du sentiment religieux et du sentiment patriotique, est la philosophie sociale de l'avenir.

Certes, dans l'édification de cette superstructure idéologique, il est à peine besoin de dire que traditionalistes et syndicalistes ne se donnent plus la main. D'abord, les « nationalistes » trouvent que l'idée nationale et patriotique se porte beaucoup mieux que ne le prétendent les anti-patriotes. Et puis, toute cette métaphysique germanique emberlificotée de judaïsme ne leur dit rien qui vaille. Il est cependant piquant de remarquer — et M. Parodi le fait incidemment — que

toutes les idées du XIX[e] siècle sur l'influence de la coutume et de la tradition viennent du romantisme allemand, de l'école de Savigny et de sa réaction contre le rationalisme du XVIII[e] siècle. Cela est très sensible chez Taine et Renan. Mais leurs actuels disciples n'en ont cure. Pour eux, la « culture allemande », toute « panthéiste » et « syncrétique », c'est proprement la « barbarie », et les universitaires français qui s'en sont faits les patrons ont tout simplement introduit « la barbarie en Sorbonne ». Quant à la philosophie de M. Bergson, si profondément admirée par M. Berth ou M. Sorel, elle ne paraît aux intellectualistes de l'*Action française* que confusion et fumée [1]. Ils ont pour l'intuition bergsonienne la même méfiance ou le même mépris que pour le modernisme ou les philosophies religieuses de l'action, et en cela ils sont beaucoup plus logiques que M. Sorel, qui admire l'une et repousse les autres. Fermement ancrés avec Pie X sur le terrain de l'intellectualisme scolastique, ils condamnent avec la même énergie toutes les nouveautés philosophiques et religieuses qui pourraient ébranler ou énerver la foi traditionnelle. Bref, ce sont des rationalistes convaincus, des cartésiens défenseurs de ces idées claires et distinctes que M. Sorel trouve si superficielles, ou encore des positivistes rebelles à toute métaphysique,

1. Il en est de même de celle de M. Boutroux, qui leur paraît donner dans le modernisme.

ces positivistes pour qui M. Sorel a tant de mépris. Ils sont — ils prétendent au moins être — les ennemis de tout subjectivisme, et toute métaphysique est nécessairement subjective. Ne demandons donc pas à ces frères ennemis de s'embrasser sur ce terrain.

Mais il en est d'autres plus larges et plus sûrs. En somme, abstraction faite du couronnement métaphysique qui n'est pas indispensable, la lutte contre la démocratie est menée de part et d'autre avec les mêmes arguments. Disciples de Proudhon ou de Comte, de M. Sorel ou de M. Maurras, tous ne voient dans l' « homme » isolé des individualistes démocrates ou anarchistes qu'un être d'abstraction, par conséquent purement irréel. Tous ne font consister la réalité que dans des êtres collectifs, des sociétés antérieures et supérieures à l'individu, et où l'individu se fond : familles, régions, nations pour les uns, familles et classes pour les autres. Par delà le chaos démocratique, où il n'y a que des monades, il faut donc considérer les groupes sociaux seuls vivants, et l'*Action française* tend la main à la *Confédération du travail* parce qu'à droite et à gauche de la démocratie on reconnaît enfin ce que masque vainement le mensonge juridique : l'existence des classes. A droite et à gauche on proclame qu'il faut compter par *groupes*, et non par têtes; et c'est ainsi que l'*Action française* a pu considérer en quelque sorte comme une confirmation pratique de

ses théories la tactique révolutionnaire de la Confédération du Travail, qui ne veut pas de la représentation proportionnelle réclamée par les « réformistes » et accorde une seule voix aux plus gros syndicats comme aux syndicats-squelettes. Triomphe du vote « par ordres », s'est écrié M. Maurras; c'est la justification de l'ancien régime!

Le mal étant constaté de concert, il y aura accord également sur la détermination des remèdes qu'il convient de lui apporter. Dans une démocratie, l'individu est, en face de l'État, éperdument orgueilleux et infiniment misérable. Orgueilleux au point de se prendre pour une fin en soi et d'oublier la société; misérable, car l'individualisme révolutionnaire le laisse isolé et désarmé en face de l'État, qui va peser sur lui de toute son énorme force contraignante. Le despotisme de l'État vient de ce qu'il est la seule institution organisée en face d'une poussière d'atomes. Le remède est donc identiquement réclamé par les uns et par les autres. Il s'agit, pour sauvegarder les *libertés réelles* de l'individu, annihilées par la métaphysique révolutionnaire et la tyrannie de l'État jacobin, de reconstituer ces associations, ces institutions dans une très large mesure autonomes, qui, selon les traditionalistes, existaient déjà dans l'ancienne France, qu'il s'agit en tout cas, disent seulement et plus prudemment les

syndicalistes, de faire vivre dans la France d'aujourd'hui.

De là l'intérêt que les uns et les autres portent aux syndicats, en qui ils voient chacun de leur côté une arme de guerre dirigée contre la démocratie; arme qui, bien manœuvrée, et de plus en plus redoutable à mesure que les syndicats s'étendront et se fédéreront, pourra réduire à merci le régime abhorré. La bonne volonté ne suffit pas à l'homme; il faut soutenir, encadrer sa faiblesse et son inertie naturelles, et son énergie parfois défaillante, par des institutions : tel est le thème d'une brillante polémique menée par M. Maurras contre les démocrates chrétiens qui, comme M. Marc Sangnier et ses disciples, auraient une tendance à trop croire à l'efficacité de la bonne volonté. Et M. Lagardelle dit, de son côté, que tout l'effort des syndicalistes doit s'employer à édifier, sur le sol balayé et dénudé par le nivellement démocratique, les institutions vivantes où se gardera, par la lutte contre le régime, la flamme de la cité en voie de création.

L'entente va plus loin encore. La démocratie n'étant que la domination d'une majorité d'individus pour la plupart inintelligents, et qu'on ne proclame égaux en droits que par la plus chimérique et la plus néfaste des abstractions, il s'ensuit qu'un régime ou un mouvement réaliste ne devra pas s'appuyer sur la loi des majorités. De là un vif éloge de l'action des « mino-

rités conscientes » — un mot que n'aiment guère les disciples de M. Bourget, mais une chose où ils sont passés maîtres. — Ce sont ces minorités qui, seules composées d'individus de choix, conçoivent lucidement et agissent énergiquement, et qui sont seules capables d'entraîner les foules inertes. C'est une minorité qui pratique « l'action directe »; c'est une minorité qui peut faire « le coup »; c'est une minorité, même réduite à un seul homme, qui peut instaurer la dictature que M. Deherme appelle de ses vœux. La foule passive et résignée s'inclinera toujours devant le fait accompli.

Enfin, tous s'accordent à dénoncer le vice capital de la démocratie : l'incompétence. Tandis que les traditionalistes s'en prennent à « l'homme abstrait », à l'individu sans passé, sans foyer et sans patrie qu'imagine la métaphysique révolutionnaire, et qui, devant légiférer dans un pays de traditions et d'intérêts précis, commettra forcément des crimes, les syndicalistes insistent de leur côté sur la différence entre le « producteur » et le « citoyen ». Le citoyen, membre de l'État, et appelé dans l'État démocratique à se prononcer sur toutes choses, est supposé omniscient; en réalité, il ne sait rien. Consulter des incompétents et compter leurs suffrages aboutit à faire régner l'ignorance. Au contraire, interrogez des travailleurs spécialisés, non plus sur de vagues « intérêts généraux »,

mais sur des choses de leur profession : immédiatement leurs réponses prennent une lucidité, une netteté, une précision qui reposent heureusement du galimatias que l'on obtient quand on s'adresse au citoyen.

Le remède est donc dans la consultation des compétences. Ici encore le syndicat ou la corporation est le modèle de l'association rénovatrice. L'ouvrier dans son syndicat ne s'occupe pas d'opinions politiques; il n'a en vue et ne discute que ses intérêts professionnels, dont il peut parler en connaissance de cause. Que le syndiqué confie à un roi, spécialiste de la politique, le soin de ses intérêts généraux, s'il est royaliste; ou qu'il nie et raille avec acharnement, s'il est syndicaliste révolutionnaire, ces intérêts politiques, dans les deux cas le résultat est le même : dans son syndicat le syndiqué a fait s'évanouir l'homme abstrait; il ne reste en lui que le producteur concret, vivant, plongeant par toutes ses racines dans la réalité. La consultation et l'organisation des compétences se substituent donc à la tyrannie dissolvante de l'inorganique et de l'informe; la division du travail règle la société; la civilisation triomphe de la barbarie.

Ainsi, malgré quelques divergences passagères et autres broutilles qui entretiennent l'amitié, l'accord semble parfait. Traditionalistes royalistes, positivistes purs, syndicalistes révolutionnaires semblent jusqu'à

présent monter, en se serrant les coudes, à l'assaut de la laide Bastille démocratique, temple informe ou plutôt pyramide croulante faite de moëllons agglomérés et sans mortier, au sommet de laquelle, flottant parmi les « nuées », les emblèmes maçonniques et les oriflammes des trois autres « États confédérés » (juifs, protestants, métèques) ont usurpé la place des croix et des labarums originels.

La « jonction » semble s'accentuer de jour en jour. M. Deherme, avant de reprendre la direction de la *Coopération des Idées*, a donné des articles à l'*Ame latine*, revue royaliste. M. Sorel est d'une violence inouïe contre les démocrates; aussi est-il de plus en plus choyé par l'*Action française*. Revenu du syndicalisme, dont l'ardeur lui « paraît un peu éteinte aujourd'hui », l'auteur des *Réflexions sur la Violence*, sans croire cependant à la réussite de leur rêve de restauration monarchique, ne semble plus avoir confiance que dans les « amis de Maurras » pour mettre fin au « règne de la sottise » et consommer la « déroute des mufles ». Bien plus, par une de ces volte-face fréquentes dans la vie des penseurs scrupuleux, autant que dans celle des politiques sans conscience, l'écrivain qui reconnaissait il y a trois ans à l'anti-patriotisme ouvrier un « caractère de nécessité historique », et approuvait les syndicalistes de ne pas se laisser séduire par le patriotisme des « bourgeois de tout

acabit », cet écrivain loue maintenant « un ancien dreyfusard », M. Charles Péguy, de « revendiquer pour les idées patriotiques le droit de diriger la conscience contemporaine ». Le plus gros nuage s'évanouit donc. Enfin, M. Sorel a même eu, ainsi que M. Édouard Berth, l'intention de fonder, avec deux des meilleurs rédacteurs de l'*Action française*, MM. Georges Valois et Pierre Gilbert, une nouvelle revue, la *Cité française*. Pour des raisons « d'ordre privé », le projet n'a pu aboutir, mais il n'en est pas moins significatif. Tout sera pour le mieux dans le meilleur des mondes anti-démocratiques.

Cet accord cependant est-il aussi solide que spécieux? On peut en douter sérieusement.

CHAPITRE III

L'ANTAGONISME DES ASSAILLANTS

Nous ne reprendrons pas les critiques de détail que les uns et les autres se sont adressées. Elles ont leur importance, comme témoignage de leurs sentiments intimes et de leurs tendances philosophiques; mais elles n'empêchent pas une lutte commune contre la démocratie. N'examinons que les divergences essentielles, et voyons si elles ne trahissent pas plus qu'un malentendu : un antagonisme radical dans la conception de l'histoire, de la politique, de la culture.

Pour entreprendre cet examen, nous pouvons désormais négliger ceux que nous avons appelés les positivistes purs. Ce qu'il y a de décisif dans leur critique leur est, en effet, commun avec les traditionalistes royalistes, et il ne semble pas qu'ils constituent à l'heure actuelle une véritable force sociale ni même une véritable école philosophique, comparable à l'*Action française* et à l'ancien [1] *Mouvement socialiste*.

1. Il faut dire, en effet, à l'*ancien* « Mouvement socialiste »,

Tenons-nous-en donc à ces deux groupements. Il semble bien que la contradiction, sinon entre leurs procédés, du moins entre leurs méthodes et leurs buts, soit irrémédiable.

Et d'abord, avant les disciples, les maîtres. Il faudrait examiner les conclusions qu'un Comte ou un Renan d'une part, un Proudhon de l'autre, tirent de leurs attaques contre la démocratie. Ils s'accordent tous à la déclarer inorganique; ils font tous le procès du suffrage universel atomique, de la souveraineté représentative anarchique et mensongère; ils sont tous hantés par le désir d'une continuité dans la vie nationale, que la consultation discontinue des citoyens abstraits ne peut réaliser. Mais quel moyen proposent-ils? Le Renan de la *Réforme* et des *Dialogues*, suivi en cela par tous les royalistes, demandait un roi et une dynastie; car, disait-il, c'est une fâcheuse illusion de s'imaginer que, « sans dynastie, on peut constituer un cerveau permanent à une nation ». La royauté nous montre au contraire « une

car ni M. Sorel ni M. Berth, qui sont les deux philosophes de la « Nouvelle École », ne donnent plus d'articles à cette revue. M. Sorel a fondé, en mars 1911, une nouvelle revue, l'*Indépendance*, où, avec le concours de quelques écrivains d'origines diverses, comme MM. Vincent d'Indy, Jérôme et Jean Tharaud, Émile Moselly, il défendra les principes d'une culture fortement appuyée sur la tradition. M. Sorel a d'ailleurs annoncé qu'il n'écrira plus désormais sur le syndicalisme.

Nation concentrée en un individu ou, si l'on veut, en une famille, et atteignant par là le plus haut degré de la conscience nationale, vu qu'aucune conscience n'égale celle qui résulte d'un cerveau[1] ». Comte, de son côté, imaginait un dictateur qui désignerait lui-même son successeur, et qui prendrait conseil d'un Pouvoir spirituel connaissant le passé et anticipant l'avenir, alors que le pouvoir temporel ne s'inspirerait que du présent. Selon Comte c'est le Pouvoir spirituel, ou religieux, qui doit maintenir la solidarité entre les générations; « le pouvoir religieux, principal organe de la continuité humaine, représente seul les deux durées indéfinies entre lesquelles flotte le domaine éphémère du pouvoir politique proprement dit ».

Or, est-ce ainsi que l'entend Proudhon? On peut *a priori* se douter du contraire, pour peu que l'on connaisse le tempérament plébéien du célèbre lutteur. Le père de l'anarchie, le théoricien du « principe fédératif », l'irréductible ennemi de tous les despotismes, même et surtout démocratique, est par toutes ses fibres l'antithèse vivante des penseurs et des politiques unitaires qu'on lui adjoint comme alliés. Ce n'est pas ici le lieu de le prouver en détail, non

1. *Discours à l'Académie* et *Dialogues philosophiques*, cités dans l'*Enquête*, pp. 103-104, comme « documents propres à indiquer l'orientation de l'ouvrage ».

plus que d'étudier l'ensemble de sa politique. Contentons-nous seulement de montrer — ce qu'a tort de ne pas faire M. Berth — que si Proudhon est médiocrement enthousiaste du suffrage universel, c'est parce qu'il ne réalise pas la République. Ce qu'il oppose à la démocratie, ce n'est pas la monarchie, ni l'aristocratie; c'est la république, le véritable gouvernement par le Peuple considéré comme une unité indivisible. *La République est au-dessus du suffrage universel*, et *la Révolution*, qui est encore plus « organique », *est au-dessus de la République.*

Et qu'est-ce que la République? qu'est-ce que le Peuple? Le penseur, sur ce point mystique, que nous avons vu insister si fortement sur la réalité de l'Être collectif, va nous le dire. Le Peuple, c'est la nation tout entière, sans considération des procédés juridiques par lesquels on détermine les électeurs, en appelant les uns et en rejetant les autres (« femmes, enfants, domestiques[1], repris de justice » : on voit que le terrible logicien n'avait pas peur des conséquences), la nation sans « ostracisme ». « Je veux voir, je veux entendre le Peuple dans sa variété et sa multitude, tous les âges, tous les sexes, toutes les conditions, toutes les vertus, toutes les misères : car tout cela, c'est le Peuple. » Et la République, c'est

1. Proudhon écrivait cela en 1848.

le gouvernement de tout ce Peuple indivisible. « Dans la République, tout le monde règne et gouverne; le Peuple pense et agit comme un seul homme; les représentants sont des plénipotentiaires à mandat impératif et révocable à volonté; la loi est l'expression de la volonté unanime : il n'y a d'autre hiérarchie que la solidarité des fonctions, d'autre aristocratie que celle du travail, d'autre initiative que celle des citoyens. Voilà la République, voilà la souveraineté du Peuple! »

On le voit donc, la raison profonde pour laquelle Proudhon rejette le suffrage c'est qu'il n'est que le « symbole de la République, ce n'en est pas la réalité ». Le suffrage suppose que l'on peut déléguer ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans l'être humain, le droit de dire son mot « sur des principes, sur l'essence même des droits, sur l'organisation des forces industrielles; sur mon travail, ma subsistance, ma vie »; cela est impossible. « Je veux traiter directement, individuellement, pour moi-même; le suffrage universel est à mes yeux une vraie loterie[1]. »

C'est donc parce que la démocratie et le mécanisme de la représentation sont le mensonge, l'exclu-

1. Voir ici encore, de Proudhon, la *Solution du Problème social*, et aussi l'*Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle* et les *Confessions d'un révolutionnaire*.

sivisme, *l'autorité et le gouvernement* en un mot, que Proudhon n'en veut pas. La continuité doit être réalisée par le Peuple lui-même, qui, en résorbant dans son activité une et indivisible toutes les fonctions, toutes les aristocraties, toutes les autorités, supprime tout gouvernement. La société qu'il rêve « est organisée, vivante, progressive; elle pense, parle, agit comme un homme, et cela précisément parce qu'elle n'est plus représentée par un homme, parce qu'elle ne reconnaît plus d'autorité personnelle, parce qu'en elle, comme en tout être organisé et vivant, comme dans l'infini de Pascal, le centre est partout, la circonférence nulle part ». Malgré le mot équivoque d' « organique », c'est le contraire de l'organicisme.

On pensera ce qu'on voudra d'une pareille conception ; nous-même ne la faisons pas nôtre de tout point ; nous aurons à faire de sérieuses réserves sur cette réalisation d'entités. On en montrerait facilement les insuffisances; on pourrait relever chez Proudhon des hésitations, des contradictions, montrer qu'il n'a pas réussi à éliminer ce mode du suffrage et de l'élection contre lequel il élève de si vives critiques. A maintes reprises, pour la création de ces différentes catégories de services dont la fédération absorbera le gouvernement, il a recours au suffrage. Il réclame le suffrage pour toutes les fonctions sociales, clergé, magistrature, armée, université, douanes, etc. En

définitive, selon Proudhon, c'est par « la sincérité du suffrage universel » que le gouvernement en fait et en droit peut cesser d'exister. Mais la question n'est même pas là. Nous voulions montrer que si les critiques traditionalistes de la démocratie regardent toujours en haut, Proudhon, lui, regarde toujours en bas. Il exècre tout ce qui est supra-sensible, tout ce qui est dans les régions de l' « idéalisme », de l'absolu, de l'immuable, de la politique, de l'autorité; il glorifie tout ce qui est en bas, et beaucoup plus profond que la vie politique : l'économie, le travail, l'activité créatrice incessante. On ne peut rêver opposition plus complète. Cela n'empêchera pas les royalistes — à part quelques esprits clairvoyants comme M. Paul Bourget — de mettre le portrait du grand polémiste, si méconnu d'ailleurs ou si tièdement salué par les socialistes, dans leurs salles de rédaction, à côté de celui de Pie X ou du duc d'Orléans; mais c'est la joie amusée de l'historien de voir des anti-démocrates afficher, sur la foi de quelques ressemblances passagères et mal interprétées, le portrait du plus redoutable adversaire de leurs idées, du plus profond, du plus sincère, du plus *démocrate* des penseurs démocrates.

Il fallait attirer l'attention sur cet aspect de la pensée proudhonienne parce que les philosophes syndicalistes qui se réclament de Proudhon ne l'ont pas, à notre

connaissance, suffisamment mise en lumière. Ils ont montré, à juste titre, que la « république » de Proudhon, opposée à la démocratie de 1848, était un organisme assez analogue à la fédération des organisations ouvrières que préconise le syndicalisme actuel; ils n'ont pas assez dit que c'était une république, et étymologiquement une démocratie, qui ne pouvait se passer, dans l'établissement de ses organes, des procédés démocratiques.

Suivons-les maintenant sur leur propre terrain, et serrons d'un peu plus près ces notions communes aux traditionalistes et aux syndicalistes, dans leur lutte actuelle contre la démocratie.

Prenons d'abord cette notion de syndicat, en quoi traditionalistes et syndicalistes s'accordent à voir la principale arme de guerre contre la démocratie. Le syndicat, c'est le triomphe de la compétence, de l'organisation, du réalisme social. Bien, mais attendez. Il y a dans l'industrie deux sortes de producteurs également compétents, mais qui se trouvent avoir, de par l'organisation même de la grande industrie, des intérêts contraires : ce sont les employeurs et les salariés. Va-t-on les grouper dans la même organisation?

Oui, disent la plupart des traditionalistes; les employeurs et les salariés ont des intérêts communs, ont surtout des intérêts communs, car le prétendu

antagonisme que l'on veut dresser entre leurs intérêts n'est qu'un leurre et un crime. Le bon sens, la logique et la paix sociale exigent donc qu'ils fassent partie de la même organisation, placée sous la bienveillante tutelle du roi ou de la reine. Autrement vous n'avez fait qu'organiser la guerre sociale. « Du temps des reines et des rois, est allé jusqu'à écrire M. Maurras, personne n'eût osé dresser le système sauvage de la lutte des classes ou de la guerre sociale »; et cette affirmation idyllique ne manque pas de saveur à une époque où, malgré les reines et les rois, des grèves terribles, de plus en plus difficilement arbitrées par les ministres des monarchies ou des empires comme par les ministres des républiques, secouent les États des deux mondes. S'il faut vraiment choisir, comme le pense M. Georges Valois, entre « la révolution sociale et le roi », il ne paraît pas, à en juger d'après des faits récents, que celui-ci sera toujours un rempart suffisant contre l'autre...

Quoi qu'il en soit de cette question de fait, où nous ne pouvons entrer ici, constatons l'esprit du système. Il est très clair. Les traditionalistes, très logiques en cela, avouons-le, étendent à toute la société le système de gouvernement patriarcal qu'ils célèbrent dans la famille. La véritable association ouvrière, selon eux, n'est pas le syndicat, si l'on entend par ce mot un groupement exclusivement formé de salariés

et menant la lutte sociale, c'est le *syndicat mixte* ou la *corporation*, entendue à la façon de Le Play. Le maître de M. Maurras en économie sociale — il aime à le répéter — est M. le marquis de la Tour du Pin La Charce; et par lui M. Maurras se rattache, malgré quelques divergences très secondaires, à la lignée des catholiques sociaux. Par là encore, malgré quelques polémiques où l'agression n'est jamais venue du côté de M. Maurras, et où celui-ci a montré un souci constant de ménager son adversaire, il voit d'un fort bon œil sinon la personne, au moins les idées de M. Biétry et le mouvement « jaune », et ce n'est que poussé à bout qu'il a laissé échapper son mépris pour l'homme. Enfin, cette politique est tout à fait conforme aux directions des Souverains Pontifes, ce qui a permis à un économiste catholique d'écrire que « sur tous les points principaux de la physique politique, famille, commune, corporation, État, l'accord est parfait entre le théoricien de l'*Association catholique* et le positiviste de l'*Action française* ». Voilà qui est assurément parfait, mais aussi loin que possible de la philosophie syndicaliste. Et il faut reconnaître que tous les membres de l'*Action française* ne partagent pas exclusivement les vues de M. de la Tour du Pin, ou de M. Biétry, ou de l'*Accord social*, ou de l'*Association catholique*. A proprement parler, il n'y a pas de théorie économique de l'*Action française*. Mais toutes

ces doctrines ont le caractère commun de comprendre de la même façon l'ordre social, et cela les sépare radicalement du syndicalisme révolutionnaire. Il y a entre les deux conceptions toute la distance de la conservation à la révolution.

Formées d'éléments différents, les deux associations se distinguent encore par leur mode de recrutement. L'idéal de l'ancienne corporation était d'être une caste fermée, se perpétuant par hérédité. Ce procédé est d'ailleurs le seul qui soit anti-démocratique, puisqu'il exclut l'élection. Mais est-il celui de nos syndicats? Les syndicats ouvriers sont ouverts en principe à tous les salariés de la profession, et c'est par élection qu'ils recrutent leurs fonctionnaires et leurs délégués, comme de simples députés. Les syndicats, même les syndicats « jaunes » ou « mixtes », font donc de la démocratie, et les syndicalistes ne songent pas à leur en faire un grief. Il est vrai que certains sont opposés à la représentation proportionnelle et au vote par tête dans les Congrès; mais c'est là de leur part une question de tactique et d'opportunité plutôt que de principe. Ils veulent conserver la prééminence aux petites organisations, plus révolutionnaires. Si la proportion se renversait, ce serait vite fait des principes!

Enfin le rôle que jouent les syndicats dans les deux conceptions est entièrement opposé. Dans l'organisation conservatrice les syndicats peuvent défendre leurs

intérêts et ils sont consultés pour les questions de leur ressort. Mais là se borne leur pouvoir. Au-dessus d'eux il y a un pouvoir politique très fort, théoriquement du moins sinon de fait, qui les maintient dans l'ordre, accorde leurs intérêts divergents, discipline leurs aspirations qui, sans cette coordination, risqueraient d'être anarchiques. Afin de leur assurer, en bas, les libertés dont ils ont besoin pour se mouvoir, il faut qu'il y ait en haut une autorité énergique et puissamment armée, capable de briser au besoin toutes les résistances. Selon les anti-démocrates royalistes, c'est le pouvoir du roi.

On sait au contraire que, pour les syndicalistes révolutionnaires, le syndicat est la cellule, non seulement nécessaire, mais suffisante, d'où doit sortir intégralement la société de l'avenir; il ne doit y avoir aucune autorité au-dessus de la Fédération des syndicats. Sans doute les syndicalistes purs, les syndicalistes « réformistes » ne condamnent pas *a priori* l'action politique; ils reconnaissent même la nécessité de s'y livrer, pourvu que ce ne soit pas à l'intérieur du syndicat; mais les syndicalistes révolutionnaires ne veulent — au moins en principe — pas de politique du tout. L'action strictement économique doit absorber et rendre inutile l'action politique. « — Pas de politique! disent les syndicalistes révolutionnaires. — Très bien! approuvent les royalistes, pas de politique...

pour vous! Nous vous louons d'avoir l'esprit clair, de n'être pas des brouillons comme ces syndicalistes démocrates soi-disant réformistes et vendus au gouvernement. Laissez la politique au seul spécialiste capable d'exercer cette fonction avec compétence, et pour qui le premier mot de l'art de gouverner est politique d'abord : au roi de France. — Ah, mais non! reprennent cette fois les syndicalistes révolutionnaires, pas de politique pour personne; nous n'en voulons plus, son règne est fini, nous nous sommes laissés trop longtemps duper à son mirage! » Voilà à peu près le dialogue que l'on entend entre les deux « alliés ». On peut juger si ces deux cloches produisent le même son.

Dira-t-on que cette incompréhension politique n'est le fait que de quelques militants, qui s'obstinent dans cet anarchisme ingénu comme ils s'en tiennent à quelques autres idées étroites et rudimentaires : antipatriotisme, antimilitarisme, grève générale, etc.? Le malheur est que cette haine de l'État est une des parties du syndicalisme les plus vigoureusement mises en lumière et approuvées par ses théoriciens. M. Sorel n'est pas seulement le métaphysicien subtil qui a ingénieusement inventé le « mythe » de la grève générale, il est aussi un des philosophes politiques qui ont montré le plus fortement la nécessité, pour un mouvement ouvrier véritablement révolutionnaire, de

lutter contre l'État. En cela il continue Proudhon et Bakounine plus encore que Marx.

Dans un entretien sur la Démocratie, à la *Société française de Philosophie*, M. Sorel a montré à quel point la conquête de l'État avait été la préoccupation dominante de tous les régimes depuis l'antiquité — l'Amérique exceptée, — et il a soutenu que cette préoccupation a toujours été dans l'histoire la source de compétitions et de crimes sans nombre. Il faut donc, pour les faire disparaître, annihiler l'État, car « aucune correction n'est possible tant que ce pouvoir n'est pas réduit à ne plus jouer qu'un rôle secondaire dans les relations sociales ». Si M. Sorel blâme si âprement le socialisme parlementaire, c'est précisément parce que ce parti n'abandonne pas « le vieux préjugé de notre démocratie traditionnelle, d'après lequel il convient que l'État soit extrêmement puissant ». Or, ce « préjugé de notre démocratie traditionnelle » c'est toute la philosophie politique de M. Maurras. « D'abord l'État », intitule-t-il un de ses articles, et on connaît maintenant assez sa doctrine pour s'apercevoir que l'obsession politique prime en effet chez lui toute autre considération.

M. Maurras — il le reconnaît d'ailleurs — est donc placé très exactement sur le même plan que M. Guesde, qui incarne au plus haut degré dans le socialisme la préoccupation étatique. Sans doute l'État

de M. Maurras n'est pas l'État de M. Guesde ni l'État républicain. Ce n'est même pas exactement l'État auquel s'attaque M. Sorel, car l'un ne conçoit l'État que sous la forme jacobine et l'autre ne voit en lui que le protecteur de la paix sociale. M. Maurras nous démontrera fort brillamment qu'en monarchie il n'y aura plus de partis, ou du moins que le roi sera au-dessus des partis. Quelle que soit la valeur de la démonstration il reste que le théoricien de l'*Action française* n'abandonne pas le point de vue politique; il est, selon M. Sorel, au même niveau que les démocrates, qui se trouvent être, eux aussi, des traditionalistes... Et voilà un nouveau fossé qu'on peut appeler un abîme.

Cet État, d'ailleurs, est loin d'avoir la même structure qu'aurait un État syndicaliste ou socialiste, ou simplement démocratique. Traditionalistes et syndicalistes triomphent de l'inorganisation démocratique, de cette matière informe où il n'y a pas d'ordres, pas de rangs, pas de classes, de cette doctrine juridique abstraite et sans fondement qui a l'audace de nier les classes. Cette reconnaissance des classes sociales est, aux yeux des traditionalistes, la meilleure preuve que les syndicalistes révolutionnaires sont de bons réalistes politiques, qu'ils ne se perdent pas dans les nuées révolutionnaires.

Sans doute syndicalistes et socialistes reconnaissent

les classes, et par là en effet ils ne sont pas dupes de l'abstraction démocratique, mais pour quelle fin? Pour les détruire, c'est-à-dire pour réaliser véritablement cette abstraction démocratique qu'ils estiment n'être qu'un leurre dans l'état social présent! « J'embrasse mon rival, pourraient-ils répondre comme Néron à Burrhus — ou du moins je reconnais mon rival, — mais c'est pour l'étouffer! »

Nous sommes donc en présence du tableau que voici. D'un côté les traditionalistes insistent sur la nécessité des classes dans une société organisée; ils nous font un tableau attendrissant de l'ancienne France, où chaque homme était à son rang et chaque chose à sa place. M. Bourget nous fait comprendre la sagesse de nos ancêtres, qui, en ne confondant pas les classes, en ne permettant pas aux membres d'une classe inférieure de « brûler l'étape » pour arriver aux classes supérieures, avaient constamment le souci de la santé du corps social. M. Maurras, à son tour, tout en ne laissant à personne le monopole d'aimer le peuple, sait bien qu'il y a dans une société des rangs distincts qui ne doivent pas être mêlés, et que ces éléments n'ont pas la même valeur intellectuelle et morale. « Au rebours des démocrates, dit M. Descoqs, il veut que le plus grand bien vienne à la société par en haut », c'est-à-dire par l'action des « classes supérieures qui, tendant la

main aux inférieures, les attirent à elles et leur facilitent les étapes », et son défenseur catholique reconnaît avec plaisir qu'il n'y a rien en cela « qui ne soit conforme aux principes catholiques » et que Léon XIII n'a jamais dit autre chose.

D'autre part vous avez des démocrates exaspérés, profondément blessés des mensonges débités dans les harangues des démocrates officiels, qui sentent jusqu'à la souffrance, jusqu'à la révolte, l'existence de ces classes dont leurs optimistes directeurs proclament l'abolition, depuis le triomphe des « immortels principes ». Ces socialistes et ces syndicalistes n'ont qu'un seul désir : réaliser vraiment cette égalité, ce nivellement social que les bourgeois démocrates font luire à leurs yeux et à leurs esprits émerveillés comme le dernier mot de la civilisation, la plus grande conquête du siècle. Et pour cette conquête, il n'y a qu'un moyen : la lutte des classes, et la lutte acharnée, sans merci, puisque les bourgeois nantis par la révolution démocratique ne feront pas l'abandon de leurs privilèges, et qu'il faudra les leur arracher de haute main. Que le moyen employé soit l'action indirecte parlementaire, ou l'action directe des prolétaires, ou toutes les deux, il n'importe : le but est le même. Loin de penser que la civilisation vienne d'en haut, et que les classes inférieures doivent imiter les supérieures, les philosophes syndica-

listes recommandent au contraire au prolétariat de ne pas copier les institutions et les mœurs bourgeoises, sous peine de dégénérescence ; de créer des institutions autonomes, de se faire un art à lui, une morale à lui, la « morale des producteurs ». Et voilà l'aspect réel de cette « entente » entre traditionalistes et syndicalistes sur la question des classes. Ils s'accordent sur une équivoque. Leurs constatations sont les mêmes, mais ils en tirent un parti radicalement différent.

Pour mieux comprendre cet antagonisme, pour bien sentir à quel point il est, non superficiel, mais fondamental et irréductible, il faut descendre plus profond encore. Il faut se demander quelle idée traditionalistes et syndicalistes se font de la *culture*; là nous trouverons les racines. Tout le secret de leur opposition tient dans cette phrase sur laquelle l'attention vient d'être attirée : pour M. Maurras, la civilisation est l'œuvre exclusive des classes supérieures; elle se répand de haut en bas, et tout l'effort des classes inférieures doit se borner à imiter, dans une mesure de plus en plus réduite à mesure que l'on descend plus bas, les idées et les mœurs des classes supérieures. Pour M. Sorel, au contraire, le prolétariat producteur doit se donner une culture propre, originale, et la philosophie de la production ne doit pas

être un pâle et informe décalque de la philosophie des classes dirigeantes, qui est la philosophie traditionnelle. Un des grands griefs de l'auteur des *Illusions du progrès* contre la démocratie, c'est précisément de ne pas rompre sur ce point avec les idées traditionnelles, et toute une partie du socialisme tombe, selon lui, dans cette erreur.

En d'autres termes, M. Maurras est un défenseur acharné, et à l'heure actuelle le défenseur le plus convaincu, le plus brillant et le plus logique, de la culture classique. M. Sorel n'a pas tort d'écrire que le théoricien du nationalisme est un « admirable lettré », et il est peu d'ouvrages qui donnent une expression plus nette et plus saisissante du génie grec que ce très beau petit livre qui s'appelle *Anthinea*. Les disciples surenchérissent encore; l'*Action française* quotidienne ne laisse passer aucune occasion de faire l'éloge de notre tradition classique. Mais ce n'est pas ainsi que, pour leur compte, et dans l'originale intransigeance de leur pensée primitive — qui s'est, depuis, sensiblement adoucie — M. Sorel ou M. Edouard Berth ont conçu la culture d'une société de producteurs[1]. A ce point de vue encore ils ont repris les idées de Proudhon.

1. Voir de M. Berth un très intéressant article : *Classiques ou modernes*, in *Revue socialiste*, déc. 1902, et la fin de sa brochure sur *Les nouveaux aspects du socialisme*.

Proudhon, en effet, a le premier conçu et senti la beauté de ce qu'on peut appeler la philosophie du travail. Il a montré que de la science appliquée dans la technique industrielle on peut s'élever à la science pure, et de la science pure à la philosophie, en suivant ainsi une marche inverse de celle que l'on emploie dans la culture classique toute pénétrée de platonisme, où l'on descend péniblement et à regret du ciel des idées pures et transcendantes, qui nous éblouissent de leur lumière, aux faits méprisables et négligeables du monde sensible, où tout est obscurité; où l'on oppose si nettement les professions nobles, idéalisées et éthérées du philosophe, du prêtre, du monarque, du courtisan, du mondain, du fonctionnaire, aux métiers ignobles des producteurs manuels. Sent-on la différence et le renversement de point de vue? Il y a, dans cette conception d'une *nouvelle culture*, quelque chose de proprement inouï, si l'on se place au point de vue d'un admirateur passionné de la culture classique.

Il faut y insister, car il semble qu'on n'attache pas à ces considérations toute l'importance qu'elles méritent. Examinant, à la fin de son livre *Traditionalisme et Démocratie*, les exigences dernières de l'idée démocratique, M. Parodi pense qu'on peut arriver à « considérer comme seule juste une égalité de fait et de situation, aussi entière qu'on peut la concevoir »,

c'est-à-dire une égalité approximative non seulement juridique, mais sociale, une diversité de fonctions qui ne se traduirait pas « par des différences économiques importantes ». Et pour que cette idée ne paraisse pas « aberrante et folle », M. Parodi, qui ne veut pas la repousser, la justifie. Mais comment le fait-il ? Par des considérations purement sociologiques, tirées de la complication extrême et croissante des sociétés, qui rend « difficile d'établir entre elles (les différentes activités humaines) unité de comparaison et de commune mesure »; « d'où il suit que les diverses fonctions sociales, sans commune mesure précise, *mais toutes utiles à la société collective*, pourront en venir à être considérées comme équivalentes au fond ».

L'avouerons-nous? Le moyen est trop commode, il écarte trop facilement les questions essentielles. Il peut y avoir une grosse équivoque dans ces mots « toutes utiles à la collectivité ». Le sont-elles toutes également? On donne quelquefois de l'affirmative une justification simpliste. La preuve que le maçon, dit-on, ou le boulanger, est aussi utile que le premier ministre, c'est que sans les deux premiers le dernier serait fort empêché de concevoir et de réaliser ses beaux plans. « Sans le paysan aurais-tu du pain? » etc. M. Jean Aicard a mis cela en vers de mirliton. Justification bonne pour les estomacs, mais qui ne pèse

pas lourd aux yeux de ceux qui pensent. La grève générale aurait beau paralyser une société : si elle ne se justifiait pas par d'autres raisons que l'appétit de jouir, elle ne serait que le triomphe de la barbarie, et il serait héroïque de mourir devant la famine.

On justifie aussi quelquefois l'égalité de toutes les fonctions par des raisons purement morales. Toutes les fonctions se valent, dit-on, si on les accomplit avec la même conscience, le même désintéressement, la même bonne volonté. Il n'y a pas de sot métier, il n'y a que de sottes gens. — Et c'est vrai, d'un point de vue *moral* et chrétien; mais le paradoxe apparaîtrait dans toute sa naïveté si l'on voulait faire du vidangeur l'égal intellectuel de l'artiste, tous deux étant supposés également consciencieux. Il y aurait, dans cette générosité de grand seigneur, une sorte de *charité* intellectuelle qui blesserait profondément toute âme droite et juridique, parce qu'elle ne la sentirait pas sincère.

M. Parodi, hâtons-nous de le dire, n'esquisse aucune de ces justifications, mais aussi il ne sort pas des idées traditionnelles. Il part de l'inégalité des fonctions et ne la met pas en doute un seul instant. « Si toute société concevable suppose une certaine hiérarchie... *c'est essentiellement une hiérarchie de fonctions* ». Ce n'est qu'en dehors de la fonction, dans

l'atomisme individualiste, qu'il conçoit l'égalité. « On peut imaginer un état de choses où des citoyens, *inégaux en tant qu'agents ou instruments de la vie sociale, dans l'exercice de leurs fonctions*, redeviendraient égaux, en tant qu'individus, hors de leur fonction et dans leur privé. » On le voit, M. Parodi, quoique défenseur de la démocratie, reste aussi traditionaliste que possible. Il accepte sans la discuter la hiérarchie des fonctions telle que nous l'ont imposée des siècles d'éducation chrétienne, platonicienne, spiritualiste en un mot; la hiérarchie des fonctions nobles et non-nobles, « de direction » et « d'exécution », « d'initiative » et « d'exacte discipline », — la hiérarchie telle qu'elle s'est formulée en dernier lieu dans le saint-simonisme et le *Système de Politique positive*.

Ouvrons maintenant Proudhon, depuis le *Premier Mémoire sur la Propriété* jusqu'à la *Capacité des Classes ouvrières*, en passant par la *Philosophie du Progrès* et la *Justice*. Ce qu'on y trouve affirmé, c'est le principe inverse de la croyance traditionnelle : l'*égalité des fonctions*. « Toutes nos idées sur la religion, la métaphysique, la morale, le droit, l'association, l'art lui-même; toute notre polémique, en un mot toute notre philosophie découlera de ce profond principe de l'*égalité des fonctions*. » Le bûcheron est l'égal d'Homère, le talent de l'un est aussi incom-

mensurable que le génie de l'autre! Et si la thèse ne se dégage pas nettement tout d'abord, si elle s'appuie au début sur des considérations presque exclusivement économiques, elle ne tarde pas à prendre conscience de sa valeur philosophique, dans les magnifiques formules de la *Philosophie du Progrès* et de la *Justice*.

Il doit y avoir égalité de fonctions parce qu'il peut y avoir *égalité de culture*; de toute profession même la plus méprisée on peut faire jaillir toute une philosophie. « Divin Platon », dit Proudhon dans une de ses apostrophes familières, l'homme devient sublime et beau, « chose dont tu ne parais guère te douter », *surtout* par l'*ascétique*, c'est-à-dire l'exercice industriel ou le travail. Et la pensée du grand moraliste plébéien s'épanouit en un développement véritablement splendide. « Ce que ni la gymnastique, ni la politique, ni la musique, ni la philosophie, réunissant leurs efforts, n'auront su faire, le *travail* l'accomplira. Comme dans les âges antiques l'initiation à la beauté arriva par les dieux, ainsi, dans une postérité reculée, la beauté se révélera de nouveau par le travailleur, le véritable *ascète*, et c'est aux innombrables formes de l'industrie qu'elle demandera son expression changeante, toujours nouvelle et toujours vraie. Alors, enfin, le *Logos* sera manifesté, et les laborieux humains, plus beaux et plus libres que ne furent

jamais les Grecs, sans esclaves, sans magistrats et sans prêtres, ne formeront tous ensemble, sur la terre cultivée, qu'une famille de héros, de savants et d'artistes[1]. »

Certes, nous ne verrons pas cette « postérité reculée », ni cette société idéale où les hommes seront des dieux. Pour que le travailleur puisse se cultiver, il faut d'abord que son travail soit moins long et moins pénible, et qu'il veuille ensuite se pénétrer de pensée. Rien de cela n'est fatal, toute cette évolution est subordonnée à des conditions économiques et sociales dont nous ne pouvons rien dire. D'autre part, par égalité de fonctions il ne faut sans doute pas entendre la suppression de toute hiérarchie. *A l'intérieur de chaque fonction* il subsistera des degrés, des postes de direction et des postes d'exécution, parce que les intelligences sont inégales et qu'on ne peut concevoir une société où cette hiérarchie n'existerait pas. Et aussi bien Proudhon n'en était pas ennemi, à condition qu'elle vînt du travail, qu'elle n'eût que lui pour objet, et qu'elle ne s'en détachât pas, et c'est en ce sens que nous l'avons entendu parler d'une *aristocratie du travail.* Mais ce qui n'en constitue pas moins une véritable révolution, c'est l'affirmation de ce qu'on pourrait appeler *l'égalité des sommets* :

1. *Philosophie du Progrès,* 1re lettre, p. 93. M. Édouard Berth aime à citer cette page; on comprend pourquoi.

un charron de génie vaut un grand poète. Voilà ce qu'un esprit profondément classique n'acceptera sans doute pas.

Nous avons cité cette page de Proudhon parce qu'il nous a semblé qu'elle était une réponse directe, la seule qui convînt, à la page austère et concentrée où M. Lachelier a défini la culture aristocratique[1], et par delà ce philosophe à l'idéal de culture que se formait un Renan à ses moments les plus sincères, ou ce « saint blessé » que fut Nietzsche[2]. « Tout doit aider celui qui prie, c'est-à-dire celui qui pense. » Les deux textes sont dignes l'un de l'autre; on n'en peut pas faire de plus bel éloge. Très profondément, dans ce secret tragique de la vie intérieure où tout redevient unité, ils trahissent une véritable fraternité d'âmes : ils sont écrits par deux *ascètes*. Ah! il ne s'agit pas ici de jouissance, de privilège, de situations sociales qui permettraient aux uns de ne rien faire, de profiter injustement du labeur forcené d'autrui! Nous sommes sur les hauteurs. Nous sommes entraînés par un des plus sublimes élans qui puissent soulever au-dessus d'elle la pauvre plante humaine. De part et d'autre on ne songe qu'au devoir, au

1. Voir le *Bulletin de la Société française de Philosophie* de mars 1907.
2. Le mot est de Daniel Halévy : *La vie de Frédéric Nietzsche*, p. 376.

dévouement, au sacrifice, à la plus haute expression de notre essence — et au devoir conçu comme d'autant plus impérieux que la capacité est plus grande et la situation plus élevée.

Comme ces deux pensées s'opposent cependant ! Pour M. Lachelier, comme pour Nietzsche et Renan, la culture, privilège d'une rare élite, contemplation pure des idées et des formes, exige que cette élite soit dispensée du besoin de travailler ; et pour Proudhon le démocrate, toute culture vient du travail! Sans doute, cela ne veut pas dire que tout philosophe ou tout artiste doit travailler manuellement; on revient de cette représentation un peu naïve du socialisme et des imaginations du Renan jeune de l'*Avenir de la Science*, qui souhaitait que tout philosophe travaillât de ses mains plusieurs heures par jour. On peut même dire à plusieurs égards que ces imaginations sont *le contraire* du proudhonisme, car elles supposent qu'il n'y a aucun rapport entre l'activité manuelle, conçue comme une distraction, un sport, un repos de l'esprit, et l'activité de cet esprit. Ce qui fait, dit Renan, qu'un métier manuel est préférable pour le penseur aux professions libérales, c'est que celles-ci « absorbent tous les instants, et, *qui pis est*, toutes les pensées, au lieu que le métier, *n'exigeant aucune réflexion*, laisse celui qui l'exerce vivre dans le monde des *purs*

esprits ». Plus les métiers sont simples, plus ils sont préférables pour le philosophe; les meilleurs sont ceux « qui ne demandent absolument que le mouvement de la main », car « toute complication, toute chose qui exigerait la moindre attention, serait un *vol fait à sa pensée* ».

Devant de pareilles affirmations, l'ennemi acharné de l' « idéalisme », l'antithéiste Proudhon aurait bondi; et, si l'on y réfléchit bien, quels arguments puissants elles offrent, *d'un point de vue proudhonien et syndicaliste*, *en faveur* des professions libérales, tant méprisées par les syndicalistes, et qui cependant laissent le moins au mécanisme, qui peuvent exciter le plus l'activité de l'esprit! *Toute* activité peut donc être prise pour base, celle du poète, de l'éducateur, de l'artiste comme celle du technicien. Mais *il faut*, pour Proudhon, *qu'une activité soit à la base*; il faut partir du travail, de tout travail, et réfléchir ensuite sur les données scientifiques et l'épanouissement philosophique de ce travail. L'idée part de l'action et revient à l'action : c'est le contraire du platonisme[1]. M. Parodi répond à M. Lachelier

1. Dans une étude sur « Proudhon sociologue » (*Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1910, p. 631), M. Bouglé a montré que Proudhon, lui non plus, par sa croyance à un système abstrait d'idées éternelles, que la « raison collective » doit scientifiquement retrouver, n'échappe pas au platonisme. Cela est vrai, mais il reste que la *méthode* de Proudhon n'est

qu'on peut concevoir « la dignité du travail lui-même », mais il ne s'explique pas sur ce point. C'est ce que nous avons essayé de faire. La dignité du travail n'est qu'un leurre si elle n'est pas supportée intérieurement et comme nourrie par l'égalité de culture.

Or, si M. Lachelier a exprimé admirablement l'idéal de M. Maurras, les enseignements de Proudhon ont été repris par les théoriciens syndicalistes. M. Berth est dur, ou le fut, pour la culture classique. M. Sorel, de son côté, nous a expliqué comment il conçoit l'art et sa valeur sociale. Il y voit avant tout une anticipation de la haute production, l'infusion de l'intelligence et du goût dans le travail manuel, c'est-à-dire la réhabilitation de cette production industrielle tenue pour servile par la tradition classique, et ennoblie au point de devenir l'égale du travail scientifique ou de la spéculation philosophique [1]. Après l'art, la morale. On n'a pas oublié les pages suggestives et profondes, quoiqu'incomplètes et peu décisives à notre sens, qu'il a consacrées à la « morale des producteurs ». En ce qui concerne la culture classique,

pas la méthode de Platon; et malgré cette survivance métaphysique le proudhonisme, à notre avis, ne prend tout son sens philosophique et toute sa vertu sociale que lorsqu'il s'oppose au platonisme.

1. Voir : *La valeur sociale de l'art* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 251).

M. Sorel n'en constate généralement que les effets malfaisants. Donnée par l'Église, elle a « corrompu » et « abruti » les rois mérovingiens ; c'est grâce à elle que la bourgeoisie du XIX[e] siècle risque de devenir « aussi bête » que la noblesse du XVIII[e], et le socialisme « civilisé » qui voudrait la conserver produirait le même effet sur le prolétariat. Voilà les effets miraculeux de la culture classique!

Cette culture, d'ailleurs, M. Sorel la regarde en face et il en explique la genèse, grâce à cette méthode de relativisme suraigu par laquelle le matérialisme historique complète le déterminisme de Taine; il ne faut pas lui en faire accroire. Cette culture que l'on dit éternelle, le philosophe syndicaliste a montré qu'elle est tout à fait contingente, qu'elle a pris naissance en un certain temps, sur un certain sol et dans certaines conditions sociales; comme toute force purement idéologique, elle n'a pu survivre longtemps aux circonstances qui la firent naître, c'est-à-dire en l'espèce à la chute de l'aristocratie d'Athènes. Cet idéal a été repris et s'est maintenu dans la tradition universitaire, grâce à la double influence des humanistes et des jésuites, éducateurs de la bourgeoisie; mais il n'a plus de vertu. Aussi est-ce servir la civilisation que de travailler à « ruiner le prestige de la culture bourgeoise », qui n'est que l'ancienne culture classique vidée de toute sève. Ce qui est éternel, ce

sont les *éléments* de la « culture » : la dignité, le désintéressement, l'esprit de sacrifice et d'héroïsme, la hautaine pensée du vieil Eschyle; mais tout cela peut jaillir spontanément du mouvement prolétarien s'abandonnant à son génie propre, et s'affirmant par la lutte.

Il y a donc bien une opposition irréductible entre les deux esprits. La philosophie traditionaliste est dans son essence une philosophie *spiritualiste* ou *théiste* , directement inspirée soit du spiritualisme platonicien, soit du spiritualisme chrétien. Son rationalisme est, malgré ses prétentions, d'essence théologique, car il implique un choix en quelque sorte sacré, et il n'y a pas lieu de distinguer foncièrement entre le monde transcendant du christianisme et le monde transcendant de Platon, — c'est ce que Nietzsche a vu admirablement. La philosophie syndicaliste est au contraire une philosophie *a-théiste* ou, comme disait Proudhon, *anti-théiste*, car elle proteste contre cette tyrannie de la raison théologique; sa sensibilité est au pôle opposé, ici encore elle regarde en bas. Elle réhabilite tout ce que l'autre dédaigne, elle adore tout ce que l'autre brûle et brûle tout ce qu'elle adore. La Révolution, dit M. Dimier, a eu « l'impudence » de faire « l'apothéose des inventeurs »; mais elle n'a pu y parvenir, car cette déification de l'industrie « répugne à la nature des choses ».

Le syndicalisme s'inscrit en faux contre cette « loi éternelle »; il montre qu'il n'y a pas de noblesse et de beauté que dans les belles-lettres, qu'il y en a tout autant dans l'industrie, et que même la beauté de celle-ci augmente tandis que celle des autres décroît.

A plus forte raison les syndicalistes pénétrés de cet esprit ne montreront-ils aucun goût pour entrer dans l'ingénieuse société de M. Bourget, où il y a des « castes distinctes » dont les unes « assimilent » et dont les autres « désassimilent »; où il y a deux éducations, une éducation générale et classique pour l'élite, une instruction purement utilitaire et professionnelle pour le peuple. M. Maurras, il est vrai, tient un autre langage, et il célèbre en beaux termes l'industrie; mais il méconnaît, lui aussi la vraie question. Il s'imagine que ses adversaires sont conduits « à considérer le progrès industriel comme une sorte de rédempteur et de messie à la juive qui, moyennant quelques perfections à l'outillage mécanique et à l'ordre physique, nous exempterait peu à peu de tous les maux et procurerait le bonheur ». C'est là en effet de la philosophie de primaires; mais il suffit de lire la petite *Histoire de quatre ans*, de Daniel Halévy, pour se rendre compte que ce messianisme n'est à aucun degré la pensée des interprètes intelligents du socialisme. La question n'est pas là. Il s'agit, au moins pour les « intellectuels » du syndicalisme

ou les syndicalistes préoccupés d'intellectualité de savoir si le progrès industriel ne peut pas engendrer *une autre culture*, ce qui est tout différent. « L'égalité ou la mort! » diront-ils encore avec Proudhon; la culture et le travail pour tous, et la culture comme couronnement de toutes les professions! Voilà donc perturbés les rangs que M. Maurras reconnaissait avec Léon XIII comme indispensables dans une société. Le syndicalisme conduit à l'« an-archie ».

Les traditionalistes n'en diront pas moins qu'ils ont avec les syndicalistes de réelles affinités; que, séparés sur des points de détail, ils n'en ont pas moins le droit de mener avec les révolutionnaires le bon combat contre la démocratie. Ils s'appuieront, eux aussi, sur des textes. On se souvient que M. Sorel recommandait aux prolétaires de « rosser les orateurs de la démocratie », pour les rappeler au sentiment des antagonismes sociaux. A défaut des syndicalistes défaillants il faut convenir que les hommes d'action — disons, pour leur faire plaisir, les « guerriers » de l'*Action française*, — s'appliquent à cette tâche avec une véritable maîtrise, et c'est peut-être pour cela que M. Sorel fait leur éloge — jusques à quand?

Le cas de M. Sorel est singulier[1]. Perpétuellement

1. Le jugement que nous portons ici sur le philosophe du syndicalisme ne peut être équitablement apprécié que si on le rapproche de l'étude générale que nous avons écrite sur *la Phi-*

ballottée d'un système à un autre, d'une espérance à une autre, et aussi d'un outrage à un autre, cette pensée inquiète ne sait pas se fixer. De là des contradictions qui déconcertent le chercheur naïf pour qui, si superficielle que soit la logique, elle constitue tout de même un instrument précieux qu'il ne faut dédaigner qu'à bon escient. On ne comprend pas bien pourquoi M. Maurras, le représentant le plus parfait à l'heure actuelle de la politique et de l'esprit classiques — et dont la pensée a d'ailleurs une autre tenue, car elle se déroule depuis l'origine avec une belle rigueur et une impeccable harmonie — sauve la civilisation, alors que l'Église et tous ceux qui, dans l'histoire, ont défendu le même esprit, l'ont corrompue. Comment en un or pur le plomb vil de l'idéologie s'est-il changé? Comment, d'autre part, le traditionalisme en est-il venu à pactiser avec l'authentique génie de la Révolution, entendue au sens proudhonien? Posons la question sans prétendre lui donner une réponse rationnelle. Trop visiblement, nous ne sommes pas ici dans le domaine de la raison, mais dans celui d'une sensibilité hyperesthésiée. De même que les anathèmes de Proudhon contre la démocratie venaient du plus profond de la sensibilité d'un paysan déraciné, qui avait la nostalgie du sol natal et ne pouvait

losophie syndicaliste, considérée comme un tout complet, et où nous croyons avoir rendu pleine justice à cette philosophie.

s'accommoder de la vie urbaine et de son effarante et kaléidoscopique mobilité; de même les critiques les plus virulentes de M. Sorel paraissent inspirées par un besoin absolu, intransigeant de pureté, qui s'exaspère dans la solitude et ne peut voir sans horreur le laisser-aller de la vie politique et de la vie mondaine. Cela serait infiniment respectable si le philosophe ne se laissait aller à des insinuations ou à des accusations vraiment pénibles, et qui par surcroît se trompent d'adresse; car enfin, comme nous le verrons, la décomposition bourgeoise ce n'est pas nécessairement la démocratie. Ne triomphons donc pas des contradictions du philosophe syndicaliste, car cela serait certainement injuste; mais ne les admirons pas non plus. Il est nécessaire, — et M. Maurras ne nous démentira pas — de faire appel à la juste et sereine raison pour surveiller les écarts d'une sensibilité en proie à un noble tourment, à une fière nostalgie, mais qui peut s'égarer et qui en fait s'égare.

Pour en finir avec ces deux penseurs, on devine bien, on devine surtout, chez M. Maurras et chez M. Sorel, des antipathies et des haines communes; on sent chez eux une égale aversion — très saine d'ailleurs, quoique, à la prendre rigoureusement, peu soutenable jusqu'au bout — pour un panthéisme confus, une imagination et une sensibilité dévergondées, « romantiques », une pensée déliquescente

où se brouillent, pour le plus grand profit des faiseurs, toutes les lois, toutes les catégories de la pensée ou de l'action, toutes les précisions; on ne voit pas le terrain sur lequel ces démolisseurs pourraient construire de concert. Il est possible que l'intérêt politique, qui juge bon d'agir « par tous les moyens », permette cette coalition, et que par cette action concertée le « règne de la sottise » prenne fin; mais ce serait pour fortifier sur ses ruines celui de l'équivoque, de l'incohérence, de la confusion à laquelle ces adversaires de la démocratie veulent précisément mettre fin, et, pour tout dire, de la malhonnêteté intellectuelle et morale. Pour des partisans des idées claires et distinctes ou des catégories nettement tranchées de l'esprit, pour des moralistes austères, est-ce préférable?

DEUXIÈME PARTIE

LA DÉFENSE

CHAPITRE I

SYNDICALISME ET DÉMOCRATIE : LES PRODUCTEURS ET LA POLITIQUE

Ainsi les censeurs de la démocratie ne s'entendent pas entre eux. Ils combattent le même adversaire, mais pour des raisons et pour des fins contraires. Cela suppose évidemment qu'ils ne le voient pas avec les mêmes yeux. Il faut donc se demander si la réalité correspond à l'image que de part et d'autre on s'en forme.

Que conclure en effet de l'exposé qui précède? Que l'on fait à la démocratie un double grief contradictoire. Les uns lui reprochent d'être trop révolutionnaire et les autres de ne pas l'être assez; les traditionalistes l'accusent de rompre avec la tradition et les syndicalistes l'accusent au contraire de la continuer. Critiques balancées qui ne laissent pas d'être assez rassurantes pour l'équilibre du régime... Mais comment peuvent-elles se produire?

La démocratie est révolutionnaire, disent les tradi-

tionalistes conservateurs, parce qu'elle brise la continuité et l'ordre ancestral. Elle bouleverse les rangs, les classes, les hiérarchies constituées; aux sages aristocraties choisies pour leur mérite et éprouvées par les siècles elle substitue la plèbe brutale et incompétente. Elle nivelle au lieu de différencier, elle coupe les ponts avec le passé au lieu de le prolonger, elle vide les institutions de toute vie par sa mobilité meurtrière et parce qu'elle leur refuse les moyens de durer. Elle est la négation des formations historiques.

Est-ce bien sûr? répondent les syndicalistes. Les traditionalistes sont dupes d'une illusion. Ils ne se placent qu'à un point de vue tout superficiel et formel, le point de vue politique. En allant plus au fond, dans l'infrastructure institutive, on voit les choses sous un autre angle, et la démocratie apparaît ce qu'elle est : incurablement traditionaliste.

Attachons-nous à cette critique syndicaliste de la démocratie; nous reviendrons ensuite aux critiques traditionalistes.

Pourquoi la démocratie est-elle traditionaliste? C'est, nous enseigne M. Sorel, parce qu'elle n'est que le prolongement du régime bourgeois. Elle est tout entière incarnée dans le régime parlementaire, qui est l'œuvre propre de la bourgeoisie et porte la marque de son génie. Le régime parlementaire est l'expression politique du triomphe de la richesse mobilière, du

capitalisme mercantile sur la richesse foncière. En face de ce fait historique, le prolétariat représente une idée neuve : la revendication des droits du travail, qui dérive presque fatalement de l'organisation même de l'usine. Il peut donc, lui aussi, créer des institutions originales, aussi propres à l'émanciper de la tutelle bourgeoise que le fut le régime parlementaire à émanciper la bourgeoisie du joug féodal et royal. Mais cette œuvre de rénovation n'est possible qu'à la condition d'une scission absolue; il ne faut pas que le socialisme, s'il veut mettre au jour des institutions autonomes, se traîne à la remorque des institutions bourgeoises. Or, c'est ce que fait la démocratie. Le duel est donc, non entre la démocratie et la monarchie, car on ne peut concevoir de duel sérieux entre deux systèmes d'institutions qui sont du même côté de la barricade, mais entre la démocratie et le socialisme.

L'auteur des *Illusions du Progrès* s'exprime d'ailleurs sans ambiguïté. « La démocratie, dit-il, repose sur l'existence d'une solide hiérarchie; il faut à l'oligarchie des gros arrivistes [entendez des parlementaires] une troupe ardente de bas-officiers qui ne cesse de travailler dans l'intérêt de ses chefs et qui retire peu de profit matériel de son activité. » Chez les « âmes honnêtes », car il en reste encore quelques-unes, de plus en plus rares, l'idéal démocratique devient le bonheur « d'une élite seulement ». Pressez et rectifiez

ces termes; mettez aristocrates, philosophes, intellectuels, pouvoir spirituel là où M. Sorel écrit « gros arrivistes », et guerriers ou artisans là où nous avons lu « bas-officiers », et vous avez la société même rêvée par Platon, Renan et M. Lachelier; la société où les uns travaillent pendant que les autres prient ou pensent, et pour que les autres prient ou pensent; où toutes les classes productrices, comme ce paysan de Toscane dont parle Renan, pensent et jouissent par procuration. Ce que M. Sorel reproche à la démocratie c'est donc d'être une aristocratie, et une aristocratie bourgeoise; elle est, dit M. Lagardelle, « le régime politique des classes bourgeoises ou qui acceptent le régime bourgeois ».

La thèse est très claire, mais nous demandons sur quoi elle s'appuie. On ne voit pas pourquoi la démocratie, qui est étymologiquement le gouvernement du peuple par le peuple, serait de toute nécessité le gouvernement du peuple par la bourgeoisie. Que la définition syndicaliste exprime la vérité historique *actuelle*, il faut le reconnaître; mais ce que l'histoire a fait, l'histoire peut le défaire, la domination bourgeoise n'est sans doute pas plus éternelle que ne l'ont été les précédentes. En veut-on la preuve? Depuis la « révolution dreyfusienne », selon M. Sorel lui-même, « l'aristocratie républicaine » ne serait « plus qu'un souvenir », et le régime parlementaire une fiction.

C'est aller un peu vite en besogne, mais c'est pousser à la limite un mouvement réel.

Au fond de la pensée syndicaliste, il y a une assimilation des plus contestables. On identifie le régime *parlementaire*, caractéristique de la bourgeoisie, avec toute espèce de régime *représentatif*. Et l'on entend par ce mot, conformément à la tradition politique, un régime parlementaire comportant le *gouvernement* du peuple par une aristocratie bourgeoise élue. Mais pourquoi *ce* régime parlementaire serait-il *le* régime représentatif? C'est prendre une espèce pour le tout.

Nous entendons bien la raison qu'on en donne : le régime représentatif serait la nécessaire expression politique du capitalisme, et il serait destiné à mourir avec lui. Mais sans entrer dans une discussion approfondie du matérialisme historique, où nous voyons une très grande part de vérité, il apparaît bien qu'ici la base qu'on veut donner au mécanisme politique est infiniment trop étroite pour supporter toutes les conséquences qu'on veut appuyer sur elle. Le système représentatif a existé avant le capitalisme, on le trouve dans des sociétés qui n'ont aucun rapport avec le capitalisme, et il existera encore quand à l'État capitaliste succédera — s'il succède — l'État collectiviste ou le fédéralisme syndicaliste. Le régime représentatif étymologiquement entendu, c'est le système de l'*élection*. Or, nous avons vu que l'élection n'est rejetée ni

par les antidémocrates de gauche, qui s'appuient sur elle en toutes circonstances, ni même par les antidémocrates de droite, qui ne peuvent l'éliminer d'une manière absolue, malgré les critiques doctrinales dont ils l'accablent, les limitations qu'ils prétendent lui imposer, ou les subterfuges théologiques auxquels ils font appel pour déguiser son mécanisme. Et s'il en est ainsi, c'est que le système représentatif ou électif est d'une nécessité *logique* plutôt qu'historique. Il est tout indiqué, il est seul indiqué par la nature des choses si l'on a en vue une collectivité trop grande pour pratiquer le gouvernement direct, qui d'ailleurs élimine les représentants mais n'élimine pas l'élection; si l'on ne conçoit pas clairement en quoi consiste cette consultation indivisible de tout le peuple dont parle Proudhon — qui ne se passait pas, lui non plus, de l'élection; et si l'on n'a confiance, pour recruter les élites indispensables, ni dans l'hérédité, ni dans la cooptation, ni dans le simple coup de force, ni dans le tirage au sort. Nous retrouverons ces questions. Répétons seulement ici qu'il faut identifier démocratie non avec gouvernement parlementaire bourgeois, mais avec mécanisme représentatif.

Mais les partisans du déterminisme économique ont une réponse facile. Qu'importe, diront-ils, le mécanisme formel, le moule politique qui peut être en effet démocratique; ce qui a seul du prix, c'est la réalité

substantielle qui remplit le moule. Il se peut qu'une démocratie pure puisse se concevoir indépendamment du capitalisme; mais en fait c'est le capitalisme, avec toutes les forces de contrainte dont il dispose, qui donne sa matière et sa couleur à la démocratie actuelle. Une démocratie véritable n'est pas réalisable tant que subsistera l'inégalité économique, car la liberté politique et la souveraineté du peuple ne sont que leurres sous ce régime. Voyez Tammany ou voyez seulement nos démocraties européennes, qu'il serait plus exact d'appeler des ploutocraties. Le régime parlementaire, expression du capitalisme, ne fait que consacrer l'asservissement du peuple.

Ainsi présenté, l'argument n'est plus une critique de fond, et nous pouvons l'admettre sans cesser pour cela d'être démocrate; il faut même l'admettre, à notre sens, pour être démocrate au sens complet du mot. Mais l'objection se représente sous une forme plus subtile, plus psychologique et plus adéquate au sujet, plus redoutable par conséquent si elle est fondée. Les adversaires du régime représentatif semblent croire qu'une sorte de nécessité interne entraîne l'abdication de l'électeur qui nomme un représentant. « Pourquoi, dit M. Lagardelle, le rite électoral accompli, le citoyen continuerait-il à être actif, puisque son but a été précisément de se choisir un *représentant*? Il a pris un porte-parole pour ne plus parler. A-t-on

jamais vu un *mandant* garder pour lui l'exercice du droit qu'il a délégué à son *mandataire*? Donner et retenir ne vaut. Le régime représentatif étant admis, *il n'est pas possible* qu'il en soit autrement, et les critiques n'y changeront rien : son mécanisme suppose l'*inaction du citoyen.* »

Rien de cela n'est nouveau. M. Lagardelle et les syndicalistes ne font en somme que répéter Proudhon, qui reprochait à la démocratie d'être une « aristocratie déguisée », car elle substitue à la domination d'une aristocratie de nature celle d'une aristocratie élue, qui n'en est pas moins une aristocratie. Le Peuple, disait Proudhon, n'est souverain qu'au jour de l'élection; passé ce moment il redevient le sujet des maîtres qu'il s'est donnés, ce qui est « rétrograde et contradictoire[1] ». Ces maîtres ont d'abord été des bourgeois, c'est-à-dire « l'aristocratie du talent et de la fortune »; ils ne le seront pas toujours; dans une démocratie, les gouvernants peuvent au contraire être des hommes du peuple. Mais cette domination est encore plus néfaste, car elle est exercée par « l'immense majorité des citoyens qui ont peu de talent et point de fortune »; dans les deux cas, la « société » est toujours opprimée. Aussi Proudhon, comme on l'a vu, ne voulait pas de repré-

1. Voir la *Solution du problème social.*

sentation pour les choses qui lui tenaient le plus à cœur; et n'est-ce pas pour des raisons analogues que Jean-Jacques avait conclu que « la volonté générale ne se représente point »?

Ici encore nous devons faire la même réponse : on prend pour une nécessité immuable ce qui pourrait bien n'être que le fait d'une catégorie historique. Ce que M. Lagardelle expose, c'est la théorie de la représentation *bourgeoise*, celle de notre droit constitutionnel actuel, qui donne en effet toute liberté au représentant de parler au nom du peuple, sans recours possible au peuple lui-même, car elle exclut formellement le mandat impératif et le referendum, c'est-à-dire le gouvernement direct.

Or, sans entrer ici dans des détails qui ne seraient pas à leur place, on peut dire dès maintenant que le referendum n'est pas une chimère d'idéologues, qu'il est entré dans la pratique de quelques États comme il tend à pénétrer dans celle de quelques groupements ouvriers; et, d'autre part, si nous n'avons pas, si nous ne pouvons pas avoir absolument le mandat impératif, il est vain de nier que quelques lois récentes ont été votées ou amendées sous la pression de certains corps sociaux, qui ne sont pas tous ouvriers : cela est bien une forme du mandat impératif.

D'autre part l'action directe, puisqu'il faut l'appeler par son nom, n'a pas précisément pour objet la sup-

pression du Parlement. Sans doute elle le traite par le dédain, elle essaie de se passer de lui. Mais comme, dans tout grand pays organisé moderne, aucune réforme sociale importante n'est possible que par voie étatique, par l'intervention des Chambres, l'action directe, quelle que soit sa superbe, se propose au fond d'agir sur le Parlement. Elle y réussit. Sa pratique de jour en jour plus développée, sur laquelle nous ne pouvons pas insister ici, prouve la contrainte et le contrôle incessants exercés par des groupes d'électeurs sur les élus, et par conséquent la négation de la qualité de « souverains » que s'attribuent volontiers ceux-ci, et la substitution de la qualité de simples mandataires, de « commis » ou de « préposés », à celle de « représentants ». C'est le véritable gouvernement par en bas, donc de la véritable démocratie !

On pourrait montrer — et nous le ferons plus tard — que ce phénomène s'observe dans tous les ordres. Qu'il s'agisse d'ordre politique ou d'ordre économique, de droit privé ou même de droit public, d'industrie ou d'administration, ni les individus, ni même les assemblées ne sont plus souverains. Au-dessous d'eux s'organisent des associations diverses qui exercent ce qu'on commence à appeler « le contrôle du public[1] ».

1. Voir à ce point de vue les ouvrages de M. Maxime Leroy :

C'est de ces formations primaires, de ces associations qui ne sont pas uniquement politiques, puisqu'elles se proposent au contraire de réagir contre la tyrannie exclusive des comités, qu'émane maintenant l'initiative, parfois concurremment avec les institutions ou les pouvoirs constitués, parfois aussi en antagonisme avec la volonté parlementaire, ou avec la volonté des partis politiques. et sous une forme souvent impérieuse. Le Parlement tend à ne devenir qu'un organe d'enregistrement et d'équilibre, et dans toutes les branches de l'administration et de la production on voit s'esquisser ce mouvement de contrôle général des entreprises par tous les collaborateurs de l'œuvre.

Ce contrôle n'empêche pas, où du moins il ne doit pas empêcher, l'action propre des représentants ou des titulaires d'emplois dans le domaine où ils ont été appelés par la confiance de leurs mandants. La bonne marche des affaires, les imprévisibles nécessités de l'action quotidienne, si fertile en incidents occasionnels et en circonstances nouvelles, peuvent exiger que les directions soient uniques, que l'on fasse confiance à des mandataires. Mais ces mandataires ne peuvent se soustraire au contrôle de leurs mandants, de plus en plus sérieusement exercé par les organisations de tout genre. La multiplication des

les Transformations de la Puissance publique, *la Loi*, et surtout *Syndicats et Services publics*, Paris, Colin, 1909.

syndicats et des associations, leur action croissante sur tous les organes de législation, d'administration et de production prouvent, à la façon dont Diogène prouvait le mouvement, que les mandants sont de moins en moins disposés à abdiquer entre les mains de leurs mandataires, et que tout en accordant leur confiance ils entendent réserver leur droit de contrôle. Donner et retenir ne vaut... peut-être, en droit scolastique; mais il y a plus de choses dans la réalité de la vie sociale que n'en peut soupçonner la logique juridique. Le mécanisme représentatif est une nécessité de fait dans un État trop grand pour supporter le gouvernement direct conçu sous sa forme historique; mais il en rend possible une autre, adaptée aux temps présents. Il n'apparaît pas du tout comme nécessaire qu'il engendre des mandataires-despotes et des mandants-marmottes.

Nous nous heurtons alors, il est vrai, à une autre objection de Proudhon, objection pratique, qui prend une valeur plus grande encore à notre époque où se multiplient les associations de toute sorte. Admettons que les citoyens veuillent effectivement contrôler le travail de leurs représentants, et supposons même qu'ils y soient compétents. Étant données la multitude de questions dont s'occupe le législateur et les questions non moins multiples dont s'occupent les sociétés

diverses, ils y passeront tout leur temps; et alors qui produira? « Il n'y a plus lieu ni loisir aux citoyens de vaquer à leurs occupations industrielles; ce n'est pas trop de toutes leurs journées pour expédier la besogne du Gouvernement. Pas de milieu : ou travailler, ou régner; c'est la loi du Peuple comme du Prince : demandez à Rousseau[1]. » Et Proudhon cite en exemple Athènes, où en effet quatre cent mille esclaves tournaient la meule et faisaient marcher les navettes, tandis que vingt mille citoyens passaient leur temps sur l'agora, à chercher les moyens de pressurer les riches et à visiter les courtisanes.

Or, nous n'avons plus d'esclaves... Il est vrai, il est bien vrai que nous avons encore nos *minus habentes*. Pendant que le « citoyen » pérore dans son comité, il reste encore des sentinelles, l'arme au pied, qui veillent sur sa défense, des mères de famille qui couchent les enfants, et des bonnes à tout faire qui essuient la vaisselle. Il y a encore, à l'heure actuelle, des catégories de personnes privées de leurs droits civiques, parce que notre démocratie n'ose pas aller jusqu'au bout de son principe, en appliquant le suffrage universel intégral. Mais enfin cet ostracisme ne sera pas éternel; il ne s'explique que par des raisons d'opportunité qui n'auront qu'un temps, et nul doute

1. Voir l'*Idée générale de la Révolution*, p. 166-167.

que les femmes et les officiers ne finissent par obtenir le droit de suffrage, qu'on n'a aucune bonne raison logique de leur refuser, pour peu qu'ils poursuivent cette revendication avec ténacité et méthode. Mais alors, avec un suffrage réellement universel, l'argumentation de Proudhon devient singulièrement plus redoutable !

Il faut avouer que, s'il fallait la prendre au pied de la lettre, elle serait sans réplique. Mais il faut l'entendre comme la plupart des jeux dialectiques de Proudhon, *cum grano salis*; son goût des antinomies abstraites entraîne le logicien à ne pas voir la réalité beaucoup plus accommodante. Il faut d'abord produire, se livrer à une occupation définie, qui seule discipline la pensée et donne la sensation de la vie. C'est là la grande vérité proudhonienne, le phare dont les rayons éclairent nos brumes et nos doutes. Mais, si absorbante que soit une profession, elle ne saurait accaparer tous les instants. Elle a besoin d'un contre-poids, d'un « divertissement », et ce divertissement le producteur le trouve dans les occupations accessoires qui s'offrent à lui au sortir de son travail et prolongent parfois ce travail même.

On a fait la même objection aux femmes qui voudraient se mêler à la vie politique, on leur a dit que leur place était au foyer. Elles ont répondu, avec ce fin bon sens qu'on se plaît à leur reconnaître :

« Le foyer ne sera pas déserté parce que les femmes devront voter une fois tous les quatre ans (élections législatives) et une autre fois tous les quatre ans (élections municipales)[1] » ; ajoutons — car il faut la préparation, — parce que les femmes iront une fois dans une réunion électorale, qui n'en aura que plus de tenue, au lieu d'aller dans une soirée, et parce qu'elles ouvriront au coin du feu, les enfants couchés, un journal ou une revue politique au lieu de feuilleter un catalogue de chiffons.

De même le fait pour un producteur d'aller, sa journée finie, à une réunion politique comme il va à son syndicat, à sa société de secours mutuels ou à sa fanfare, lui perd-il beaucoup plus de temps que d'abattre des cartes devant un verre de bière ou de pousser des billes sur un tapis vert? Et nous ne trouvons pas cela si ridicule. Il doit d'abord, répétons-le, aller au syndicat ; mais l'un n'empêche pas l'autre; une diversité harmonieuse est la condition d'un intérêt toujours soutenu. On conçoit donc très bien la possibilité d'un contrôle effectif et parallèle du délégué par le producteur et du député par le citoyen, sans perturbations graves dans le travail; et on peut voir qu'en fait ce contrôle commence à exister. Cela suppose, il est vrai, que le producteur

1. Supplément à la *Correspondance* de l'*Union pour la Vérité*, du 1er avril 1910, p. 5.

jouisse de plus en plus d'instruction, d'aisance et de loisir : est-il téméraire de penser qu'il est en train de les conquérir?

Disons plus. Non seulement le producteur peut, mais il *doit* se mêler à la vie politique, s'il a le respect de son travail : l'une est la conséquence moralement nécessaire de l'autre. La production n'est pas suspendue dans le vide; elle s'accomplit dans un certain milieu politique, c'est-à-dire dans un ensemble déterminé de lois, de garanties individuelles ou de restrictions de la liberté, de bienveillance ou d'hostilité des pouvoirs publics. C'est pour cette raison, on le sait, que les trade-unions anglaises sont venues à la politique. Il n'est pas indifférent que la lutte économique se déroule dans un milieu de liberté, qui lui permette de développer toutes ses conséquences, et le régime politique qui favorise le plus la création de ce milieu est évidemment la démocratie. On sait que c'est le grand avantage que Marx reconnaissait à la démocratie; elle permet au problème économique de se poser dans toute sa nudité, débarrassé qu'il est des éléments parasites. Mais nous parlons ici d'obligation morale. Le producteur pleinement conscient de la dignité de la production sent le prix des garanties juridiques que la démocratie politique assure au citoyen. Au lieu de s'enfermer dans sa stricte besogne professionnelle, sans échappée sur

la vie civique, ainsi que le voudraient les corporatistes, il réfléchit sur l'organisation la plus propre à lui assurer la liberté et la juste rémunération de son travail. Qu'est-ce que cela, sinon « faire de la politique », et de la politique juridique, jaillie directement de réflexions sur le travail?

On voit donc l'intérêt politique sortir spontanément, comme par une nécessité interne, de l'intérêt professionnel. Les deux notions se complètent, se soutiennent l'une l'autre. Tout intérêt professionnel se prolonge en intérêt politique, et toute activité politique n'est qu'une activité professionnelle étendue[1].

Ne l'oublions pas : c'est pour des fins politiques, elles-mêmes gonflées intérieurement par un idéal moral, que les grands révolutionnaires, un Marx, un Proudhon, et tout le prolétariat avec eux, ont conclu à la nécessité primordiale de réformes économiques. Cela est évident de Proudhon, en qui tout le monde reconnaît un « idéaliste »; mais cela est non moins vrai de Marx. Comme l'écrit un de ses derniers commentateurs, M. Arturo Labriola, « les travailleurs s'associent en vue de fins qui dépassent l'économie; leur but est tout politique; il consiste dans l'abolition

1. Cf. Maxime Leroy, *Syndicats et services publics*, p. 161. M. Ribot, dans un discours prononcé aux Congrès des classes moyennes (17 décembre 1910), donne la même note : « Où mettre d'ailleurs la ligne de séparation entre les intérêts professionnels et la politique? ».

des classes. Par ce côté volontariste et idéaliste le mouvement ouvrier, peu à peu, devient indépendant des conditions économiques qui lui ont donné naissance[1]. »

La politique apparaît donc comme le couronnement de toutes les professions, comme un des moyens par lesquels le producteur, brisant par la réflexion son étroite spécialité, pénètre cette spécialité, de considérations générales et s'élève à l'universel. L'autre est la science, qui permet au producteur de comprendre la technique de sa profession et l'introduit dans le domaine des lois. La production consciencieuse engendre avec la même nécessité deux passions jumelles : l'amour de la science et l'amour du droit; par la science elle se comprend, par le droit elle se respecte et se fait respecter; et toutes deux ouvrent à la pensée les portes d'or de la philosophie. Or l'amour du droit implique une certaine conception de la politique. A ce point de vue très élevé mais, croyons-nous, profondément vrai, c'est faire de quelqu'un un triste compliment que de dire qu' « il ne se mêle pas de politique »; comme ce n'est pas le flatter de dire qu'il ne veut pas s'occuper de science. Dans les deux cas c'est dire qu'il ne se mêle de rien de généreux ni de général, qu'il reste mesquinement

1. *Karl Marx*, traduit par Ed. Berth, p. 217, Paris, Rivière, 1910.

enchaîné dans sa routine et dans son trou, sans jeter un regard sur l'univers immense ni sur ses frères de travail, sans même se préoccuper de savoir si son propre travail est garanti, respecté et rémunéré comme il le mérite, sans avoir la fierté de son propre labeur! « La politique, hélas! voilà notre misère », répètent avec le poète les mondains aimables et superficiels, quand ce ne sont pas les satisfaits. La politique, dirons-nous, devrait être notre devoir et notre orgueil, le corollaire inéluctable d'un bon travail, l'accomplissement d'une vie pleine. Elle est, comme la science, jaillie aussi de la production, une introduction à la vie de l'esprit. Et il ne s'agit pas, on l'entend bien, de la politique de l'assiette au beurre!...

Qu'on ne puisse faire abstraction des préoccupations politiques, c'est ce que les théoriciens syndicalistes reconnaissent eux-mêmes. M. Édouard Berth avoue que « l'ère des États » n'est pas close, et qu'elle n'est pas près d'être remplacée par l'ère exclusive des classes. M. Lagardelle, après avoir opposé la classe sociale et le parti politique, reconnaît « en un sens restreint » la légitimité de ce dernier. « L'homme social, l'homme économique, l'homme de classe, écrit-il, s'il est la partie essentielle de la personne humaine, celle qui lui imprime sa marque, n'est pas toute la personne humaine. Il y a l'homme politique,

l'homme de parti, le citoyen, toujours le même à quelque classe qu'il appartienne. L'organisation de la liberté, l'indépendance de l'individu, l'égalité civile, ce sont là, il faut le reconnaître, des problèmes extérieurs à la vie économique et qui intéressent tous les hommes au même titre. » Ces problèmes sont-ils vraiment *extérieurs* à la vie économique? Nous avons dit qu'ils en sont plutôt à la fois la condition et le prolongement, mais n'insistons pas sur une querelle de mots.

Ce qu'il importe davantage de remarquer, c'est le grand honneur que l'on fait à la démocratie en la considérant comme le régime gardien de l'égalité civile et de la liberté de l'individu. La conscience ouvrière ne s'y trompe pas. Elle défend énergiquement ce régime de garanties politiques et juridiques que représente — en son principe sinon toujours en fait — la démocratie. On a beau faire fi verbalement de ces garanties; vienne un violent orage qui menace de les détruire, et ceux qui déclaraient les mépriser le plus font aussitôt front pour les défendre. En ces heures de crise grave la conduite des militants, toute spontanée et intuitive, est un témoignage encore plus sûr que les écrits des théoriciens, beaucoup plus personnels et enfermés dans leurs doctrines. L'histoire d'hier et celle d'aujourd'hui, l'affaire Dreyfus et l'affaire Ferrer, nous offrent des exemples frappants de ces volte-face où la classe ouvrière, à la lumière

d'une grande crise sociale, brise aussitôt son étroit idéal corporatif pour se fondre dans le grand courant de l'idéal universel, que symbolise la démocratie[1].

Sans doute, nous savons tout ce qu'on peut dire pour rapetisser ces mouvements. On peut dire que les militants révolutionnaires ne perdent aucune occasion de faire de l'agitation pour ébranler une société marâtre, de se livrer à ces petites ou grandes manœuvres préparatoires à la révolution véritable. On peut dire qu'ils cherchent avant tout à faire de l'anticléricalisme, de l'antimilitarisme, de l'antiétatisme ou de l'antipatriotisme, et on a raison. Mais que signifient en eux-mêmes ces mots — quelques réserves que l'on doive faire sur leur exagération et leurs excès — sinon

1. Il faut même remarquer qu'à la différence de l'affaire Dreyfus le mouvement de protestation, dans l'affaire Ferrer, est parti dans tous les pays du bas, des syndicats, de la Confédération générale du travail, et non des intellectuels ou des hommes politiques socialistes dont quelques-uns, pour Ferrer comme pour Dreyfus, sont restés très froids. (On a notamment remarqué l'abstention du *Vorwaerts*, motivée par le fait que Ferrer était plutôt hostile au parti socialiste.) La protestation se traduisit en maints endroits par des manifestations ouvrières comme la grève générale. Qui les suscita? Des « intellectuels » ou des meneurs ouvriers? La question est controversée. On a voulu voir dans ce mouvement l'influence souveraine de la franc-maçonnerie, elle-même dirigée par des « chefs d'orchestre invisibles » : l'étranger et le juif. Nous laissons à juger si la franc-maçonnerie est assez puissante pour déchaîner un pareil élan, surtout sur des éléments que les royalistes se félicitaient de voir échapper à son influence.

l'affirmation de cette flamme désintéressée qui élargit l'intérêt professionnel jusqu'à lui faire embrasser l'intérêt civique et humain de tous les opprimés, à quelque classe et à quelque nation qu'ils appartiennent? Malgré M. Maurras comme malgré M. Guesde, malgré aussi M. Sorel — aujourd'hui, car il n'a pas toujours pensé ainsi, — malgré tous les constructeurs de petites barricades en carton-pâte, le prolétariat a « marché », marche et marchera toujours dès qu'il sentira dans l'atmosphère les courants magnétiques d'une grande question d'humanité. C'est son privilège noble et triste de ressentir avec une intensité parfois chaotique toutes les grandes iniquités, peut-être, dirait un poète, parce qu'il est la perpétuelle victime de toutes celles que l'on ignore. Il faudrait vraiment croire à la mort de l'idéal et à l'arrêt de l'élan vital, il faudrait désespérer de l'humanité si sa partie la plus nombreuse et la plus meurtrie cessait d'élever contre l'injustice sa protestation internationale.

Certes, il faut souhaiter que cette protestation se clarifie, que cette sensibilité européenne se dépouille de ses scories et qu'elle devienne vraiment une conscience internationale juridique, lucide et ferme; mais qu'elle ne perde rien de son ampleur ni de sa majesté! On peut de même souhaiter, et il faut souhaiter, que nos syndicats révolutionnaires prennent, eux aussi,

un bon bain de réalisme; qu'ils connaissent les avantages des groupements nombreux, des fortes cotisations, des pratiques véritablement démocratiques comme la représentation proportionnelle et le referendum sur les grandes questions. Mais que la flamme ne s'éteigne pas! On ne peut que reconnaître dans l'idéalisme révolutionnaire, parfois si imprudent, si passionné et si tyrannique, s'enthousiasmant pour des questions en apparence les plus étrangères aux revendications corporatives, s'offrant parfois de gaîté de cœur aux poursuites, aux emprisonnements, aux fusillades — nos sacrifices à nous, disait Yvetot — le génie même de notre race, et d'après la définition syndicaliste de la démocratie, c'est un génie démocratique. A notre prolétariat révolutionnaire, comme à l'honnête homme de Térence, rien d'humain ne veut être étranger.

Tout beau! dira-t-on, ne nous échauffons qu'à bon escient! Cet idéalisme fumeux, qui transporte les producteurs bien au delà de leurs intérêts corporatifs, est tout le contraire de cet esprit nouveau qui doit, suivant les syndicalistes, animer les syndicats. Loin d'être une philosophie nouvelle, un renversement des valeurs, une ascension progressive de l'action à la science, et de la science à la philosophie, cet idéalisme abstrait est quelque chose de très ancien. Il est la survivance dans notre race du besoin religieux,

du mysticisme primitif qui s'est détaché des religions organisées en instruments de contrainte, et qui s'est réfugié dans les « nuées », dans les informes rêveries révolutionnaires, démocratiques et anarchistes. Loin de partir de la profession, il se maintient au contraire dans cette zone idéologique abstraite où il s'agite dans une perpétuelle effervescence, et ce n'est qu'incidemment, et comme dédaigneusement, qu'il descend au détail de l'organisation positive, des intérêts immédiats, des « petits profits » quotidiens. Perdu dans la vision hallucinatoire du but révolutionnaire qu'il poursuit, de son « mythe », il en oublie ou en néglige les réalisations matérielles partielles, et il est tout près de les mépriser; il a pour eux la même aversion que les platoniciens pour le monde sensible, et les chrétiens pour cette vallée de larmes. Le syndicalisme révolutionnaire anarchiste est une forme de l'illuminisme...

— Distinguons! répondra un philosophe syndicaliste, il ne faut pas confondre syndicalisme révolutionnaire et anarchisme. Il est très vrai que l'anarchisme est une pure idéologie; il est une création de penseurs qui n'ont aucun rapport avec la production, et il est « intellectuellement tout bourgeois ». Il n'est généralement qu'un exercice imaginatif de littérateurs ou d'artistes oisifs et débauchés, d'intellectuels uniquement préoccupés de jouir, pourris d'individua-

lisme égoïste qui se drape de grandiloquence fumeuse ou romantique. Même chez les plus grands ou les plus respectables, un Rousseau, un Stirner, un Reclus, un Kropotkine, un Tolstoï, l'altruisme n'est qu'une pure divagation religieuse sans point d'appui dans la réalité. Tout cela est en effet très vieux. Mais n'oublions pas que le syndicalisme révolutionnaire est tout autre chose; il est l'exaltation de ce qu'il y a de plus immédiat et de plus concret en nous, le travail; il est l'ordre volontaire introduit dans l'incohérence anarchiste par la discipline syndicale, et cela est tout nouveau. Sous cette réserve, les syndicalistes n'hésitent pas à reconnaître que les anarchistes ont accompli une fonction historique utile, en infusant aux syndicats un esprit révolutionnaire. « Les historiens verront un jour, dans cette entrée des anarchistes dans les syndicats, l'un des plus grands événements qui se soient produits de notre temps. »

La réponse est ingénieuse et forte, nullement décisive cependant, comme à peu près toutes les thèses syndicalistes. Il est exact qu'il ne faut pas confondre le syndicalisme révolutionnaire avec l'anarchisme pur et simple; aussi les organes anarchistes rendent-ils aux théoriciens de la « Nouvelle École » le dédain que ceux-ci ont pour eux. Il y a chez les anarchistes un très grand nombre de survivances bourgeoises, surtout en ce qui concerne la culture générale, et l'anar-

chisme est vraiment d'essence mystique. Mais est-il bien sûr que la pensée syndicaliste révolutionnaire échappe à ce reproche?

Tout d'abord des penseurs ou des militants revendiqués par les syndicalistes, comme Proudhon et Pelloutier, furent des anarchistes. En outre, n'y a-t-il rien de religieux dans l'intellectualité syndicaliste? M. Sorel est « religieux » à la manière de M. Bergson ou de M. Le Roy, et les militants révolutionnaires le sont à la manière des iconoclastes de tous les temps. Le mythe de la grève générale n'est-il pas chez les militants une illumination anarchiste? Dans le mépris que les révolutionnaires professent pour le souci des intérêts strictement corporatifs qu'ils attribuent aux « réformistes », il entre une flamme désintéressée qui s'élève, nous l'avons vu, bien au delà de l'action terre à terre et de la pure raison. L'anarchisme est beaucoup plus logique en reconnaissant et en exaltant ces aspirations désintéressées — comme le traditionalisme l'est à son point de vue en proscrivant absolument ces « nuées » — et si la démocratie, par son souci d' « humanisme », est une forme de « l'anarchisme », il faut s'en réjouir pour la démocratie. Elle contribue à conserver le patrimoine du genre humain, elle sauvegarde l'essence éternelle de l'homme.

Ainsi nous apparaît sous un jour nouveau cette démocratie politique criblée de sarcasmes contradictoires.

D'une part son gouvernement tend à descendre toujours plus bas, à se décentraliser, à s'individualiser, dans les limites où le permettent les exigences de la vie collective. L'autorité se dépouille de ses caractères régaliens; elle perd son arbitraire, se précise, se spécialise, s'enferme en des statuts juridiques et techniques. La démocratie n'apparaît comme opposée à ce mouvement que si on la conçoit à la mode jacobine, qui est la méthode régalienne retournée; mais nous ne voyons pas pourquoi cette conception serait seule orthodoxe. Et, d'autre part, en maintenant contre le syndicalisme la nécessité de l'action politique, que quelques théoriciens syndicalistes ne méconnaissent d'ailleurs pas complètement, la démocratie ménage un pont entre l'économique et « l'idéal », entre le professionnel et la culture.

S'étant ainsi élevé à la considération du général, du semblable, à laquelle l'incline d'autre part la science théorique de sa profession, le travailleur accède directement à la culture, à la philosophie, à la « religion ». En ce sens, mais en ce sens seulement, complètement dépouillé de toute imagination supra-sensible, l'idéalisme démocratique peut être dit religieux ou mystique, et il l'est dans le même sens que le syndicalisme. Qu'est-ce à dire, sinon que le mysticisme est probablement congénital à la nature humaine, ou du moins à notre race, et qu'il persiste sous les transformations

sociales qui lui impriment des formes nouvelles? Les personnes qui ont l'habitude des réunions ouvrières savent combien leur auditoire se passionne pour les questions philosophiques. C'est un fait qu'on a pu vérifier en maint endroit dans les universités populaires, quand ces questions étaient exposées avec chaleur et talent. C'est peut-être aussi une des causes de leur échec. La France n'est pas pour rien la fille aînée de l'Église. Et il se pourrait que cet idéalisme ne soit pas spécial à notre race, qu'il soit plus largement humain. « Les problèmes les plus difficiles, dit Kautsky du travailleur, sont ceux qui l'attirent le plus. Il se plaît aux questions de philosophie, de métaphysique. Souvent il est difficile de lui faire quitter les nuages et de le ramener sur la terre[1]. »

Qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'y résigne, l'homme reste avant tout un animal philosophe, un être qui pense, imagine, rêve, espère, et de qui tous les sentiments et toute l'action se pénètrent de pensée; et ce qu'il y a de meilleur et de plus profond dans cette pensée aspire à l'universel et à l'éternel. Pendant des siècles, cette pensée « religieuse » a paru contradictoire à l'action, surtout à l'humble action économique, et il ne serait pas étonnant que cette survivance pesât longtemps sur notre race. La nouvelle culture intro-

1. *Le programme socialiste*, traduct. L. Remy, Paris, Rivière 1910, p. 165.

duit, semble-t-il, une rupture brusque, en réhabilitant cette production si dédaignée et en la prenant pour point de départ; mais en prenant son élan de ce point d'appui solide, elle s'élance ensuite vers la philosophie éternelle, qu'elle illumine de lumières nouvelles. Par delà la discontinuité apparente, l'esprit humain retrouve son unité dans la chaîne des âges.

CHAPITRE II

SYNDICALISME ET DÉMOCRATIE (FIN) : DE L'ANARCHIE AU GOUVERNEMENT

Nous ne voyons donc pas entre le syndicalisme et la démocratie cet antagonisme de fond qu'on nous avait fait pressentir. Nous avons rencontré une opposition historique, donc transitoire, qu'on ne peut concevoir comme définitive qu'à condition de figer la démocratie dans le gouvernement parlementaire bourgeois : procédé peu concluant. Et nous avons vu que la philosophie dernière du syndicalisme, telle qu'elle est vécue par ses militants, rejoint la philosophie dernière de la démocratie : toutes deux s'achèvent en idéalisme humain.

Mais les syndicalistes font une autre objection. Il est possible, diront-ils, que philosophiquement l'intérêt économique se prolonge en intérêt politique, et que nous soyons en un sens des idéalistes. Mais il faut prendre *pratiquement* le mot politique. L'action politique, c'est la conquête des pouvoirs publics, la conquête du gouvernement, de l'autorité, de l'État. Voilà

l'action dont nous ne reconnaissons pas la légitimité, dont nous proclamons même la malfaisance, parce que nous préparons l'avènement d'une société où il n'y aura plus de gouvernement, plus d'autorité, plus d'État.

La nécessité, pour un mouvement ouvrier véritablement régénérateur, de renoncer définitivement à l'action politique, à la conquête de l'État, source jamais tarie de convoitises et de corruptions, a été, nous l'avons vu, mise en un vif relief par M. Sorel. D'autre part, pour bien prouver que l'abandon de l'ordre traditionnel ne serait pas nécessairement l'anarchie ni le chaos, M. Édouard Berth a emprunté à M. Bergson la notion d'un *ordre vital* qui, « pour être tout l'opposé de l'ordre géométrique (c'est-à-dire étatiste, intellectualiste, gouvernemental), n'en est pas moins un ordre, et même un ordre bien supérieur ». Il est l'ordre supérieur à la police de l'État, la discipline spontanée de l'atelier libre où l'ancienne autorité mystique du Maître s'est fondue dans la discipline impersonnelle, purement technique et objective du travail. Le syndicalisme est aussi supérieur à la démocratie étatiste que « l'universel réel », philosophie de la grande industrie, l'emporte sur « l'universel abstrait », rationalisme intellectualiste de tous ceux qui ne sont pas producteurs. Métaphysique à part, cette opposition entre la démocratie autoritaire et le syndicalisme libertaire est

déjà l'âme du fédéralisme proudhonien. Examinons donc celui-ci, pour voir s'il implique vraiment toutes les conséquences qu'on en veut tirer.

Et d'abord, gardons-nous de croire que le syndicalisme organique supprime toute autorité. Il veut éliminer l'autorité politique, il n'admet pas, *dans le travail*, l'intrusion d'une *autorité extra-professionnelle* : le travail, a dit Proudhon, est comme l'amour la chose du monde qui souffre le moins l'autorité; mais il reconnaît parfaitement une autorité *technique* fondée sur la division du travail et la compétence, et aux hiérarchies politiques aboutissant à l'arbitraire il oppose des hiérarchies fonctionnelles mettant en jeu une responsabilité effective. Proudhon, nous l'avons vu, est le premier à nous parler d'une « aristocratie du travail ».

Il est vrai qu'en maints autres endroits il proclame la nécessité d'abolir toute hiérarchie, et M. Sorel après lui parle de la possibilité de réaliser « l'atelier sans maître »; M. Berth ajoute, en un sens très proudhonien, que « la force collective ouvrière, dégagée de toute tutelle et parvenue à l'autonomie », serait « l'âme de la production ». Mais qu'est-ce à dire, sinon que tous les producteurs, unis dans un commun amour pour leur travail, reconnaîtront spontanément et joyeusement l'autorité des plus compétents? C'est un si beau rêve qu'on n'ose presque s'y arrêter, surtout

après la période de dure contrainte capitaliste qui nous est présentée comme si bienfaisante et si propre à façonner les mœurs de la production future. Comment admettre raisonnablement une telle « mutation »? En tout cas c'est un beau rêve d'essence démocratique, même si l'on ne réussit pas à éliminer complètement la contrainte. Fonder l'autorité sur la compétence, c'est-à-dire sur un principe expérimental, terrestre, tangible, cela n'offre rien de contradictoire avec l'idéal démocratique.

Il faut aller plus loin. Si l'on doit conserver l'autorité professionnelle on ne peut songer non plus à éliminer toute autorité politique. Les nécessités de la vie collective, dans un grand pays, ne le permettent pas. Certes, si l'on se place au point de vue de la liberté absolue, le fédéralisme proudhonien est séduisant; mais que de postulats il suppose pour devenir une réalité, et combien cruellement la réalité le dément! Il faut reprendre à propos de Proudhon la même question que nous avons déjà posée en étudiant le livre de son ex-disciple, M. Deherme : qui accordera ces assemblées régionales ou communales aux intérêts parfois opposés, ces compagnies ouvrières qui forment la fédération industrielle agricole, ces producteurs et propriétaires libres qui ne veulent pas de la tutelle de l'État? L'auteur du *Principe fédératif* prévoyait bien une autorité centrale; mais il la voulait désarmée,

impuissante, souveraine seulement dans le champ infiniment restreint que lui laissaient les souverainetés fédérées de la province, de la commune, des compagnies ouvrières et de l'individu[1]. Il dénonçait comme entachée de communisme toute réglementation qui portait même la plus légère atteinte au droit absolu du libre producteur, du libre propriétaire, du libre contractant.

Au fond de cette intransigeance libertaire, il y avait un double postulat. D'une part, Proudhon croyait que la concurrence, qu'il voulait « illimitée », favorise nécessairement la petite propriété et le petit producteur, donc tend au nivellement social. Il suffirait pour cela, disait-il, d'entourer la propriété de certaines garanties, d'organiser l'échange et l'instruction publique; la concurrence, loin de servir l'accaparement, deviendrait alors favorable au petit et moyen propriétaire, car la petite propriété coûte moins et produit plus. D'autre part, selon Proudhon, les propriétés et les groupes, qui ne sauraient supporter une atteinte de l'État, doivent se régler eux-mêmes en conscience, par un profond sentiment social et juridique. Dans ces conditions, « point n'est besoin de médiation ».

Et c'est parfait, assurément, mais à condition

1. Voir à ce point de vue *Du principe fédératif* et *Théorie de la Propriété*. Cf. sur ces points le livre d'Aimé Berthod, *P.-J. Proudhon et la Propriété*, Giard et Brière, 1910.

d'admettre les deux postulats. Pour le premier, il est difficile de répondre d'une façon ferme, les garanties exigées par Proudhon pour le développement de la petite propriété n'ayant jamais été réalisées. Mais à supposer qu'elles le deviennent, on peut se demander si elles seraient suffisantes pour arrêter la pulvérisation de la petite propriété, et si l'intervention positive de l'État n'est pas nécessaire pour enrayer l'action de la concurrence, favorable aux grands, dure aux petits. Il semble que Proudhon s'en soit lui-même aperçu. « La petite bourgeoisie décline, écrivait-il avec tristesse, décline vers le gouffre du prolétariat; c'est la grande plaie de la France [1]. » Quant au second on ne peut s'empêcher de demander : qu'arrivera-t-il si les individus et les groupes n'écoutent pas la Justice? C'est Proudhon lui-même qui répond, avec sa rude franchise coutumière. Si le citoyen ne peut réunir en lui la double qualité d' « agent de police » et de « voyer sur lui-même », « tout édifice croule; il faut revenir au principe policier et autoritaire ». « Il n'y a de remède que dans la répression, tant que la conscience publique n'aura pas été renouvelée, tant que, par cette régénération, le citoyen producteur et vendeur ne sera pas devenu son propre

1. *Correspondance*, X, 379. Voir d'autres citations dans la brochure d'Aimé Berthod : *L'Attitude sociale de P.-J. Proudhon*, in fine.

et plus sévère surveillant. Cela se peut-il, oui ou non? » Proudhon espère — et nous aussi. Mais en attendant cette « révolution morale », il faut être prêt pour la « répression », ce qui veut dire qu'il ne faut pas désarmer l'État. Nous ne parvenons pas à nous dépêtrer complètement du système « communautaire ». Combien le grand polémiste avait raison de remarquer ailleurs qu'il n'y a pas de gouvernement qui réalise entièrement un idéal : « Tout gouvernement de fait est nécessairement mixte ».

Ce n'est pas seulement pour l'ordre économique qu'il faut un régulateur. Une grande collectivité peut avoir à lutter, au nom même du droit, contre une collectivité étrangère; elle peut même avoir à lutter — en quelque sens que l'on prenne cette proposition qui est vraie de tous les régimes — contre des « ennemis de l'intérieur » : il faut un gouvernement pour y songer. Ici encore Proudhon éludait trop facilement la question en répondant qu' « un peuple confédéré est un peuple organisé pour la paix », qu'il n'a donc que faire d'armée. Supprimer l'armée, réduire le service militaire « à celui de la gendarmerie, des commis d'état-major et des préposés à la garde des magasins et des forteresses », c'est bientôt dit, et cela réjouirait nos antipatriotes, si ceux-ci pouvaient être satisfaits d'une solution qui laisserait subsister des forteresses. Mais le glorificateur du « droit de la force », et sur-

tout l'auteur de l'hymne admirable qui termine *la Révolution sociale démontrée par le coup d'État* : « O patrie, patrie française, patrie des chantres de l'éternelle Révolution, patrie de la liberté, patrie que j'aime de cet amour accumulé que le fils grandissant porte à sa mère, que le père sent croître avec ses enfants !... » n'était pas du bois dont on fait les disciples de Tolstoï ou de M. Hervé. Comme les révolutionnaires patriotes des guerres de la Liberté, il se serait laissé emporter par la grande onde de vie collective qui eût défendu, en cas d'agression, la patrie du droit; il eût compris que le sentiment national est un des aspects, à de certains moments le plus émouvant et le plus impérieux, de cet « être collectif » dont il a parlé si magnifiquement, quoiqu'en termes parfois si troubles.

Or, à cette vie collective, contre-poids de la tendance fédéraliste, corporative et individualiste qui, livrée à elle seule, aboutirait à la dispersion absolue, il faut un organe; il faut un substratum tangible de la continuité et de l'unité; dans une nation, c'est le gouvernement. Nous ne disons pas que c'est le gouvernement seul; le sentiment social doit être en tous vivant; mais il faut un organe spécialisé pour accomplir, sous le contrôle de la collectivité, la fonction de direction de la vie nationale, comme le comité dictatorial de la C. G. T. est l'interprète, sous le contrôle des fédérations, de la vie ouvrière.

De quelque point de vue qu'on se place, on ne peut donc échapper à la nécessité d'un gouvernement central, organe de coordination, de contrôle, et pendant longtemps encore d'intervention autoritaire entre les diverses républiques fédérées. Dès qu'on songe à la pratique immédiate, cette nécessité s'impose même aux militants les plus révolutionnaires[1]. On ne peut répudier complètement l'unité pour s'abandonner à la diversité : l'individu lui-même proteste.

Ce dut être un des phénomènes les plus émouvants de l'âme d'un Proudhon que cette lutte entre les deux principes antithétiques, l'Autorité et la Liberté, dont l'étude remplissait sa vie et dont il retrouvait partout l'opposition. Certes, il les voulait conserver tous les deux — ayant fini par renoncer à la « synthèse » hégélienne, — pour les balancer l'un par l'autre. Ne craignant pas d'aller, comme dit Sainte-Beuve, jusqu'à l'expression « forcenée et exterminante », il les voulait même à la fin tous les deux « absolus », quitte à reconnaître, comme un vil opportuniste, que dans la pratique il n'y a que des transactions, des états de fait

1. On a fait remarquer que le livre des syndicalistes révolutionnaires Pataud et Pouget : *Comment nous ferons la révolution*, rétablissait sous d'autres noms les institutions (gouvernement, armée, parlement, etc.) qu'il détruisait; M. Jaurès et M. Jean Grave, en sens inverse, en ont triomphé. M. Griffuelhes a répondu que ce livre n'était qu'un roman, à son avis au moins inopportun (*La vie ouvrière*, 5 décembre 1909); mais il ne s'explique pas sur sa conception propre.

mélangés de principes contraires. Mais comment faire le départ entre ces deux exigences contradictoires?

L'Autorité, le grand idéaliste la voulait dans la famille; il en armait le père vis-à-vis de la femme et des enfants; tout l'esprit du droit romain revivait en ce paysan. Car l'autorité, c'est la communion, la fusion, tout ce qui lie et perpétue, toute la douceur tendre et forte du sentiment — et personne n'y était plus sensible que cette âme austère. Mais, quand il arrivait à l'État, — et déjà dans la famille même, — le libertaire intraitable se réveillait. Plus d'autorité, plus de communauté, plus d'indivision, plus de hiérarchie, plus de raison d'État, car tout cela c'est le despotisme, la corruption et l'arbitraire. « Loin de moi, communistes, votre présence m'est une puanteur! » Il ne doit plus y avoir, pour balancer la puissance toujours trop forte de l'État, que la Liberté, c'est-à-dire le droit, la propriété, la concurrence, l'individualisme égalitaire ayant complètement aboli la raison d'État, dût la nation devenir « martyre de la justice ». On voit à quel point Proudhon était « dreyfusien » avant la lettre.

Et qu'il est facile d'atteindre à la puissance en vaticinant ainsi dans l'abstrait, mais combien la vie réelle est plus complexe et plus douloureuse! Autorité-Liberté, Droit-Politique, il les faut tous les deux, mais dans quelle mesure? Tout l'art de l'homme d'État con-

siste à les balancer et à les doser. En tout cas, ce n'est pas maintenir l'antinomie proudhonienne que d'en supprimer un terme.

Ce conflit tragique entre le sentiment collectif et la liberté, tout individualiste doué de sens social le ressent vivement. Les plus intelligents disciples de Proudhon n'y ont pas échappé. M. Édouard Berth reconnaît tout ensemble la vie collective des nations et la vie collective des classes, mais il ajoute qu'il faut « choisir ». Pourquoi choisir? Pourquoi un esprit complet n'admettrait-il pas la double vie collective de l'État et de la classe, sans éluder le terrible problème de les faire entrer en composition l'une avec l'autre, au mieux de la vie et de la Justice? N'est-ce pas ce que fait la démocratie?

Ces considérations paraissent si évidentes qu'elles s'imposent même à certains syndicalistes. Entre la nation et la classe, un disciple ou un émule italien de M. Sorel, M. A. Labriola, n'a pas cru devoir choisir. Il montre que le besoin de l'indépendance nationale repose sur les mêmes sentiments que celui de l'indépendance de classe. « Si l'antipatriotisme veut raisonner et rester conséquent avec lui-même, il conduit tout droit à la négation de la lutte de classe, tout en voulant l'affirmer plus énergiquement. Le besoin lui-même de l'indépendance de classe repose sur un fait sentimental. *Qui trouve illogique le sentiment de l'indé-*

pendance nationale doit trouver tout aussi illogique le sentiment de l'indépendance de classe[1]. » Voilà du pur socialisme démocratique.

Lors donc que les syndicalistes et les proudhoniens absolus disent que l'homme individuel et réel, le producteur, doit résorber en lui le citoyen abstrait, ils disent une chose qui, prise à la lettre, est peu intelligible et contradictoire ; car, d'une part, le producteur n'est pas tout l'homme, ou plutôt un individu n'est pas qu'un producteur au sens étroit du mot, et, d'autre part, il n'est rien de moins abstrait que le sentiment collectif, qu'il soit patriotique ou de classe. L'abstraction vient après, elle ne doit pas faire oublier le sentiment primordial. Les saisissantes remarques de M. Sorel sur les convoitises qu'a excitées de tout temps l'État, sur les ruées d'appétits pour la possession du pouvoir, ne sont pas suffisantes pour faire renoncer totalement à l'action politique, car il y a là une force positive que des politiques soucieux de réalités ne peuvent abandonner. A ce point de vue, traditionalistes royalistes et démocrates sont en effet d'accord ; aussi en profitent-ils pour échanger quelques aménités. Et les syndicalistes eux-mêmes ne manifestent plus, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, leur intransigeance d'autrefois.

1. *Karl Marx*, traduit par Ed. Berth, p. 211.

Mais ces remarques montrent la nécessité de transformer la fonction politique, de la ramener à son vrai rôle et à sa vraie place, en tant du moins qu'elle est une *fonction* et non une *opinion*. Cette distinction s'éclaircira dans les chapitres suivants. En tant que fonction, la fonction politique ou mieux administrative n'est qu'*une* fonction parmi toutes les fonctions du corps social, ni plus ni moins noble, ni plus ni moins nécessaire, soumise comme toutes les autres, dans la mesure du possible, à des obligations juridiques déterminées, c'est-à-dire soumise au principe de l'égalité des fonctions et proportionnellement — mais cela sera pour beaucoup, beaucoup plus tard — de l'équivalence des salaires. C'est ce qu'on peut encore exprimer en disant que la fonction politique est *un mode* de la production, et non ce je ne sais quoi de transcendant, de tout auréolé de clartés mystiques et surnaturelles, qui la dominerait de très haut. Ce caractère religieux, nous le montrerons un peu plus tard, subsiste dans la politique. Nous ne croyons ni bon ni possible de l'en éliminer tout à fait, en tant que la politique est un *sentiment*. Mais il est alors l'attribut de tous, et les fonctionnaires politiques n'ont qu'à traduire en actes la volonté générale de la nation, exprimée par le suffrage.

D'où la nécessité, non pas même de subordonner l'action politique à l'action économique — cela impli-

querait encore des rangs, et ce serait un idéalisme renversé ; mais d'*incorporer* l'action politique à l'activité économique, comme un mode à une substance, comme une partie à un tout. M. Georges Valois a essayé, à ce point de vue, de distinguer entre la *production*, fonction économique, et la *conservation*, fonction politique. Mais la « conservation », à prendre le mot production dans son sens large, et non dans le sens exclusif où le prennent les syndicalistes, n'est encore qu'un mode de la « production ». Dans le corps social il n'y a que des fonctions, et, pour employer le vocabulaire proudhonien, toutes les fonctions sont égales. On ne voit pas ce qu'un pareil idéal offre d'incompatible avec la démocratie. On peut même dire, au contraire, qu'il est ultra-démocratique, puisque c'est la fonction primordiale de l'être humain, celle regardée jusqu'ici comme la plus humble, l'activité productrice, qui devient le fondement de toute l'organisation politique et de toute la culture, et que la fonction réputée la plus noble n'en est plus qu'une modalité. Il n'est rien de plus démocratique que le principe proudhonien de l'égalité des fonctions, ressort secret de tout ce mouvement. Il est la croyance-mère de la démocratie.

Ainsi, au cours de cette étude, nous avons été amené à rectifier plusieurs conceptions de la démo-

cratie qui ne nous ont pas paru résister à un examen sérieux. On a dit d'abord que la démocratie était un régime d'essence théologique, une « nuée ». Vraie pour certains de ses théoriciens, un Kant, un Rousseau, un Tocqueville, et pour certaines de ses applications, les premières démocraties américaines et quelques démocraties suisses contemporaines, cette conception ne présente à aucun degré le caractère de nécessité qu'on veut lui attribuer. Il semble au contraire que la démocratie soit le plus « a-thée », le moins finaliste de tous les régimes, car il ne réalise aucun plan de moralité ou de culture rattaché à des principes transcendants.

Nul n'a mieux fait voir que M. Darlu que la démocratie n'a rien de religieux ni de métaphysique, et que son fonctionnement s'explique par des raisons toutes simples, toutes positives et terre à terre. « Est-il possible de voir un principe mystique dans le principe du nombre qui est, en effet, à la base du régime démocratique? Il n'a rien de mystérieux, et s'explique de la manière la plus humble par cette considération qu'il y a beaucoup de chances pour qu'un grand nombre d'intérêts individuels soit plus voisin de l'intérêt général qu'un petit nombre d'intérêts individuels. Dans un régime oligarchique, il est presque inévitable que les décisions gouvernementales soient contraires aux intérêts de la masse des citoyens...

Dans un régime démocratique, au contraire, il faut bien que, plus ou moins complètement, plus ou moins tardivement, le gouvernement tienne compte des intérêts de la masse des travailleurs des champs ou des villes. Et cela est bon, comme étant conforme à l'intérêt général, social, humain, bref à l'idée de la justice [1]. » Paroles de bon sens, qu'on ne peut révoquer en doute qu'à la condition de croire que l'intérêt général est une sorte d'entité collective dont une oligarchie, et mieux encore un dictateur ou un roi, peut seul avoir la garde. Nous retrouverons cette hypothèse; mais s'il est un principe mystique, c'est bien celui-là.

On a dit que la démocratie était un régime essentiellement bourgeois; nous n'avons pas vu que cette conception fût plus nécessaire que la précédente. Ce qui est vrai, c'est que notre démocratie *actuelle* est un régime bourgeois, mais on n'a pas le droit d'identifier notre démocratie actuelle avec toute démocratie, et nous avons laissé entrevoir qu'au contraire cette démocratie se démocratise. Ce qui est vrai encore c'est qu'une démocratie, comme toute société, ne peut se passer d'un gouvernement. En ce sens les syndicalistes ont raison : la démocratie est traditionaliste; mais une société ne peut pas ne pas l'être. La

1. *Bulletin* cité, p. 91.

« nuée » ou l'utopie, si nuée il y a, se trouve bien plutôt dans la philosophie syndicaliste, qui croit possible de passer par un « saut révolutionnaire » d'un atelier ou d'un État régis par la contrainte à un atelier et à un État sans maîtres et sans hiérarchie : on ne voit pas du tout comment un tel atelier pourrait produire, comment un tel État pourrait vivre. Mais sans doute ne faut-il pas prendre l'expression à la lettre; sans doute faut-il parler, avec Proudhon, de l' « aristocratie du travail ». Nous ne rencontrons alors plus rien de contradictoire avec l'idée démocratique.

Se réfugiera-t-on dans l'idéologie? Dira-t-on que la démocratie est le régime du rationalisme abstrait, du verbalisme vidé de toute réalité concrète, de toute attache avec la production? Il faudrait s'entendre, comme nous avons essayé ailleurs de le montrer, sur le mot production et ne pas la limiter au sens étroitement technique où l'enferment les syndicalistes; au surplus et comme conséquence de la démonstration précédente l'homme, s'il est d'abord un producteur, peut s'élever, par cette spiritualisation de la production qui s'appelle la culture, jusqu'au général et à l'universel. Le sentiment national est comme le sentiment de classe un aspect et une étape de cet universel, et loin de vouloir supprimer l'un ou l'autre il faut au contraire compléter l'un par l'autre

et les fondre tous deux dans le grand courant de la vie collective. Dans rien de tout cela nous n'apercevons la condamnation de la démocratie; nous y voyons au contraire sa justification.

Si ces considérations sont exactes, elles permettent de comprendre pourquoi la condamnation portée par le syndicalisme contre la démocratie ne semble pas convaincante. La démocratie réalise historiquement le principe de *continuité.* Elle est à la fois traditionaliste et révolutionnaire; elle continue le passé et prépare l'avenir, mais généralement sans secousses, sans révolutions brusques, sans « mutations ». Cela pourrait suffire à la disqualifier. La continuité n'a pas, en effet, à l'heure actuelle, ce que les journalistes appellent une bonne presse dans le monde des savants et des philosophes. On constate à peu près dans tous les domaines le succès des théories « catastrophiques ». On a remarqué à juste titre[1] que les théories de M. Sorel introduisaient en histoire et en politique des scissions analogues à celles introduites par M. de Vries en botanique, et par M. Le Bon en physique; on peut ajouter, par M. Bergson en philosophie. Faillites du principe de la conservation de l'énergie,

1. M. J. Morland, dans l'*Opinion*, cité par M. Brouilhet dans les *Questions pratiques de droit et de législation ouvrière*, janvier-février 1910, p. 18.

du darwinisme, de l'évolutionisme rationaliste, de la démocratie politique... toutes ces hypothèses sont voisines et relèvent d'un esprit commun.

Nous n'aurons pas l'outrecuidance de les discuter : une compétence totale nous manque. Nous n'avons pas non plus aucun préjugé mystique ni pour ni contre la continuité, et nous n'entendons pas nier absolument et *a priori* la discontinuité. Il semble bien que l'aspiration de la raison à l'unité reçoive dans tous les domaines de fréquents démentis, encore qu'on les grossisse parfois abusivement. Mais s'il ne sied pas de nier *a priori* la discontinuité, il faut également se garder de l'affirmer sans preuves. A ne considérer que les événements humains, nous dirons seulement que tous les efforts tentés pour jeter bas le principe de la continuité historique n'ont pas suffi à nous convaincre. Plus nous considérons le syndicalisme révolutionnaire, plus nous y découvrons ou son insoutenable étrangeté ou son accord foncier avec le réformisme démocratique.

D'une part, en effet, on nous dit que les réformes ne sauraient porter atteinte à l'intégrité du principe économique qui sert d'ossature à la société; en régime capitaliste, toutes les réformes ne font que fortifier le capitalisme. Il faudra donc un saut brusque pour passer de la hiérarchie industrielle capitaliste à son contraire : l'association égalitaire

des producteurs. — Cela serait vrai si les réformes démocratiques respectaient nécessairement cette hiérarchie capitaliste ; mais nous voyons qu'elles tendent à l'entamer. Non seulement les « réformistes » réclament des salaires plus élevés, des journées de travail plus courtes, des chômages plus réduits; mais encore *ils veulent s'immiscer dans la direction des entreprises*; c'est même dans cette voie qu'ils rencontrent — et on le conçoit — les plus vives résistances de la part des capitalistes. C'est bien là, ce nous semble, porter atteinte, lentement mais sûrement, à la hiérarchie capitaliste. L'antagonisme qu'on nous présente comme irréductible pourrait bien, grâce à la volonté et à la compétence ouvrière — qui, ne l'oublions pas, ne s'improvise pas, mais exige une longue éducation — être éliminé par degrés.

D'autre part, les révolutionnaires ne sont pas ennemis des réformes. Ils sont au contraire des premiers à les réclamer, non pour adoucir les antagonismes, mais pour déblayer le terrain. Plus les salariés, disent-ils, grâce aux réformes, seront libres, instruits, aisés, plus ils sentiront vivement l'illégitimité du seul profit capitaliste et plus ils voudront l'abolir. — D'accord, mais un réformiste ne parle pas autrement! Lui aussi veut changer le principe économique de la société; seulement il ne croit pas pos-

sible de le changer d'un coup. Si vous reculez le saut révolutionnaire jusqu'au moment précis où le salarié, instruit, compétent, bien payé, ayant peut-être ses entrées dans les conseils d'administration, n'a plus qu'à étendre la main pour cueillir le fruit mûr, ou qu'à allonger le pied pour franchir le ruisselet qui le sépare du capital, ce n'est plus d'un « saut révolutionnaire », qu'il s'agira, mais d'un tout petit pas de rien du tout, d'un pas réformiste!

Qu'on nous permette un peu de fantaisie : sauter à pieds joints de Paris à Lyon, et soutenir que lorsqu'on va seulement jusqu'à Melun, ou à Sens, on ne fait que se rapprocher de Paris, voilà qui serait « révolutionnaire » et conforme à la doctrine! Mais si vous marchez vous-même jusqu'à Dijon, et, si grâce à l'incessante et vigilante pression démocratique, vous obligez le capital à venir de Lyon à Dijon, vous n'avez plus qu'à vous tendre la main. Il n'y a plus de saut du tout! Ne dites pas d'ailleurs que cette politique endort ou énerve le travail; car enfin le capital n'ira pas tout seul de Lyon à Dijon ; il faudra bien l'y pousser, c'est le but de la double action directe et parlementaire. Qu'on appelle réformiste ou révolutionnaire cette action du prolétariat, elle n'en est pas moins de l'action, difficile et longue, et qui exigera de calmes intransigeances. Si l'on objecte enfin que cette représentation est grossièrement linéaire,

spatiale, intellectualiste, nous répondrons qu'Achille, partant de Paris, devra déployer tout autant de mouvement indivisible pour rattraper la tortue, qu'elle soit à Melun ou qu'elle soit à Lyon. La métaphysique est sauve!

Non, nous ne pouvons nous arrêter à la théorie des sauts révolutionnaires. N'hésitons pas à dire que nous le regrettons. Nous étions acquis d'avance à la nouvelle doctrine, tant nous avions été séduit par la beauté grave de son intransigeance, et aussi parce qu'il ne nous était pas agréable d'être relégué par M. Sorel parmi les courtisans du pouvoir, ou par M. Berth dans le troupeau vulgaire des « braves intellectuels » ou des « braves gens du réformisme ». Comme nous eussions préféré nous draper dans l'héroïsme hautain et solitaire des scissions et des commencements absolus!...

Nous n'avons pas pu. C'était trop facile. Non que nous niions la nécessité, à certains moments de l'histoire, de l'intransigeance, de la révolution, de la violence. L'histoire nous démentirait, et à cet égard encore celle de demain répétera celle d'hier. Nous disons seulement qu'il ne faut pas confondre l'accidentel avec le normal. Il y a parfois, au moins en apparence, des crises brusques, des « sauts révolutionnaires », des « mutations », des « créations », mais à l'ordinaire on ne constate en histoire qu'une évolu-

tion progressive, qui prépare les révolutions mêmes. Le grand théoricien de l' « évolution créatrice » en fait lui-même la remarque : « Les mutations brusques, dont on nous parle aujourd'hui, ne sont évidemment possibles que si un travail d'incubation, ou mieux de maturation, s'est accompli à travers une série de générations qui paraissaient ne pas changer[1] ». De même les « sauts révolutionnaires » sont généralement préparés par des « suites évolutives », et ils en engendrent d'autres à leur tour. Tel est du moins le vraisemblable, si une vue aussi conciliatrice, aussi « opportuniste », peut avoir chance d'être acceptée...

De même aussi, ajouterons-nous, s'il est permis de terminer ces considérations par quelques réflexions philosophiques, il est peut-être possible de pénétrer par l'intuition dans la pure durée, mais nous vivons normalement dans l'espace et dans le temps morcelables. Il est, certes, d'une haute politique de prévoir, autant qu'elles peuvent l'être, les crises, les situations insolites, et de ne pas marchander dans ces cas la confiance aux fonctionnaires responsables placés par nos volontés à la tête de nos destinées ; mais la vie normale, régulière, est beaucoup moins dramatique. Elle se laisse encercler dans des réglementations, des contrats,

1. H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pp. 30-31.

des moyennes, des lois, auxquelles n'échappent ni la nature ni la divinité. Zeus lui-même était enchaîné au Destin, et Dieu ne peut abuser du miracle.

Le problème pratique est de donner des rangs. Devons-nous organiser toute l'action en prévision des catastrophes, tendre toute la politique vers la possibilité ou la production des crises, vivre perpétuellement dans la crainte de l'an mil ou l'espoir de la résurrection? Devons-nous, au contraire, tout en faisant la part de l'accidentel, suivre le chemin sûr des lentes transformations? Qu'on le remarque : le premier idéal seul est vivifiant; seul il donne la force d'accomplir de grandes choses, d'aimer les longs espoirs et les vastes pensers; seul il illumine l'existence, comme ces flammes des sommets qui éclairent toute la vallée, et il laisse des souvenirs si beaux qu'au bout d'une longue suite d'années la cendre n'en est pas encore froide. Mais aussi seule la seconde alternative n'excède pas les forces de l'homme. Il faut l'avouer avec humilité, notre vie est à l'ordinaire superficielle; une épaisse croûte d'habitudes, de préjugés, d'irréflexions canalise notre vouloir-vivre dans un automatisme en somme bienfaisant. Ce n'est qu'à de rares instants privilégiés que nous pouvons descendre dans notre vie profonde, pour l'embellir magnifiquement de tous les enchantements de l'art et du rêve, pour la fleurir pieusement des radieuses illusions de la beauté, du mythe et de l'amour

divin. Le sage entre les sages, Épicure, vivait à l'ordinaire avec deux as par jour, et il réservait le fromage pour les jours de fête...

C'est l'ardente prière du dimanche et l'humble travail de la semaine. Ici encore il faut concilier. Tout est affaire de mesure, d'équilibre, d'harmonie; il s'agit à chaque instant d'infuser du relatif dans l'absolu, et c'est cela qu'on appelle vivre...

Mais ne nous égarons pas. Cette continuité dont nous avons fait le principe de la démocratie, il paraît aux traditionalistes que la démocratie ne la réalise en aucune façon. Et cette évolution vers le gouvernement direct peut paraître terriblement inquiétante pour l'avenir de la civilisation. Nous n'avons pas vu les critiques les plus graves. Il faut prendre maintenant le monstre par les cornes.

CHAPITRE IV

POSITIVISME ET DÉMOCRATIE. SCIENCE ET POLITIQUE : LA SCIENCE ET L'ACTION

Il est une réflexion qu'on n'a pas manqué de faire à chaque pas des développements précédents. Nous amenions nos raisonnements jusqu'à un point où se posait presque nécessairement une objection capitale, et cette objection nous ne la posions pas. Même nous semblions mettre quelque hâte à l'esquiver. Nous avons insisté et nous insisterons à plusieurs reprises sur la nécessité d'une élite, d'une direction oligarchique ou même unique et d'un gouvernement, sans nous demander si le principe même de la démocratie ne rendait pas impossible la constitution de cette élite. Nous avons fondé l'autorité sur la compétence, sans examiner si la souveraineté démocratique n'éliminait pas nécessairement la compétence. Nous avons montré que tout producteur avait le droit et le devoir de faire de la politique, sans nous dire que cette invitation était

peut-être une invitation au gâchis. En un mot, nous n'avons pas répondu à la critique aristocratique et positiviste qui refuse absolument à l'élection le pouvoir de faire apparaître des élites constituées.

Bien plus, en répondant à l'argumentation syndicaliste, il semble que nous ayons aggravé la malfaisance de la démocratie. Qu'avons-nous dit, en effet ? Que le gouvernement parlementaire faisait peu à peu place à des modalités jusqu'ici inconnues du gouvernement direct. Mais c'est tomber de Charybde en Scylla ! Sans doute l'aristocratie des « quatre États confédérés » mène le pays à sa perte ; sans doute l'aristocratie parlementaire est de qualité très basse ; elle est, comme dit M. Bourget, « une oligarchie de gens retors, âpres, dégradés ; l'oligarchie des *supériorités inférieures* » ; il suffit pour en faire partie d'avoir « un talent sans valeur solide, le talent du maquignon ou du charlatan[1] ». Mais enfin, malgré ses tares, c'est tout de même une élite, et certains de ses membres honorent la nation. Avec le gouvernement direct, au contraire, c'est-à-dire avec la prédominance du peuple, nous tombons au dernier degré de l'incompétence, de la déraison, de la passion ! Nous instaurons le règne de

1. La Crise du parlementarisme, *Revue hebdomadaire*, 1908, VI, 1, p. 24. M. Sorel a souvent employé ces expressions à propos de M. Jaurès.

l'appétit dans toute sa hideur! Nous aboutissons à la barbarie pure!

Pourquoi ce résultat? Parce que le peuple est évidemment la partie la moins cultivée de la nation. Et il est la partie la moins cultivée parce qu'il est la plus pauvre. Il est accablé par le travail, et misérable : comment aurait-il la compétence, l'impartialité, la sérénité nécessaires pour légiférer ou même, malgré Montesquieu, pour nommer des représentants? L'élection en soi n'est peut-être pas un mauvais moyen de sélection, accorde « un sceptique, mais non pas aucunement un ennemi » de la démocratie, M. Faguet; mais il faut pour cela que les électeurs soient « très informés, très intelligents et sans passion[1] », et ce n'est pas le cas des électeurs populaires.

Enfin, l'histoire nous montre que les trois grandes démocraties jusqu'à ce jour réalisées : la démocratie athénienne, la démocratie américaine et la démocratie française, ont été des régimes extrêmement corrompus; et ce n'est plus un adversaire ni un sceptique, c'est un démocrate passionné, M. Victor Basch, qui nous en donne la raison. Les démocraties historiques ont toujours été des démocraties de pauvres. Or, dans un pareil état social, les riches en minorité essaient de corrompre les pauvres pour conquérir

1. La démocratie devant la science, *Revue latine*, 25 mars 1906, p. 160-161.

ou garder le pouvoir, et toujours les pauvres plus nombreux se proposent de dépouiller les riches, par des révolutions infailliblement suivies de réactions[1]. Aussi M. Basch est-il très pessimiste lorsqu'il étudie la démocratie actuelle.

N'est-il pas de remède à ces plaies unanimement constatées, à cette antinomie entre la souveraineté politique du peuple et son incompétence trop évidente, fille de son manque de loisir, de son ignorance et de sa pauvreté? On n'a pas manqué d'en trouver, mais on peut se demander s'ils sont bien adéquats au problème. Il en est un, radical, qui consiste à jeter par-dessus bord la démocratie : nous le retrouverons longuement tout à l'heure. D'autres auteurs prétendent la conserver, mais en l'identifiant avec quelqu'une de ces formes qui nous ont paru périmées.

Les uns, comme M. Esmein, se sentent confirmés dans leur estime du gouvernement parlementaire, plus propre qu'une démocratie pure à réaliser la définition aristotélicienne de la loi : l'intelligence humaine libérée des passions. D'autres, comme M. Fouillée[2], estiment suffisant de balancer le suffrage du peuple, source d'instabilité et d'imprévoyance, par des institutions traditionalistes, tel que

1. *Bulletin* cité *de la Société de Philosophie*, p. 80-82.

2. Les erreurs sociologiques et morales des démocraties, *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1909.

serait un Sénat gardien de l'avenir, parce que représentant toutes les grandes fonctions du corps social. D'autres encore, comme M. Faguet, n'ont pas grande confiance dans la démocratie pour réaliser même cette réforme élémentaire, et se laissent aller sans beaucoup d'espoir au « rêve » d'un peuple aristocrate et d'une aristocratie démophile, dont il faudrait « persuader » à notre démocratie l'excellence.

De ces projets et de ces rêves nous ne dirons pas qu'ils sont inutiles, nous les croyons même politiquement et moralement nécessaires; mais ils ont ce caractère commun d'oublier la première condition de leur réalisation, ils mettent la charrue devant les bœufs. Ni M. Faguet ni M. Fouillée ne se placent un instant au point de vue économique, ou, s'ils y consentent, ils n'en sentent pas la force. Ils parlent du « peuple » comme si sa misère, son ignorance, son impressionnabilité étaient un état définitif, incurable. Ils prennent des précautions, ils imaginent des contre-poids, mais ils ne semblent pas mettre en doute l'éternité de ses tares. S'ils disent vrai, il n'est pas de condamnation plus terrible de la démocratie, car c'est conserver indéfiniment le ver dans le fruit.

M. Basch a senti vivement ces difficultés, et il en a donné une solution radicale. Pour lui, il n'y a pas d'autre remède à la crise de notre démocratie que « la suppression de la richesse individuelle ». Il est clair

qu'en décapitant un condamné on supprime jusqu'à la possibilité de ses migraines! Mais ne nous attardons pas à railler. Reconnaissons franchement que, si l'on veut prendre le mal par sa racine, il faut aller dans le sens de M. Basch. Nous savons ce qu'on lui a objecté; pas plus que M. Basch nous n'en sommes très ému. Nous ne sommes pas de ceux qui craignent de « ravaler » la question sociale à une question d'estomac, sachant bien que pour une humanité moyenne, qui n'est pas composée de héros ni de saints, il faut d'abord satisfaire l'estomac pour alléger l'esprit de ses attaches avec la bête. Ce n'est pas une condition suffisante, mais c'est assurément une condition *sine qua non*. Notre démocratie paraît un outrage au bon sens parce que le souverain manque d'aisance, de loisir, de raison : commençons par réaliser cette égalité approximative de l'aisance, du loisir, de la culture; nous aurons *ensuite* le droit de parler des tares propres à la démocratie. Il peut être banal et grossier de poser ces conditions, mais on met en vérité un peu trop d'élégance à les oublier...

Seulement, il faut s'attendre à la riposte : *et propter vitam*... Si la démocratie réalise, même approximativement, le nivellement économique, — ce qui est en effet son génie, — elle tarira du même coup, dans une mesure égale à sa folie, les sources de la vie dans la nation. Le socialisme, la suppression ou seulement la

limitation réelle de la concurrence, c'est la léthargie, la médiocrité universelles ! M. Basch a bien vu le danger, et après lui M. Sorel a très heureusement précisé le problème en disant « qu'en dernière analyse le socialisme est une métaphysique des mœurs ». Il s'agit de trouver à l'activité humaine des mobiles autres que l'appétit immodéré des richesses et l'ambition politique, qui n'a été jusqu'ici qu'un moyen de réaliser le premier. Le problème est de pousser les hommes au maximum de travail sans les y intéresser par le maximum d'égoïsme, et, comme le dit M. Sorel, c'est un problème vraiment ardu, car les hommes ont toujours beaucoup de peine à se résigner au travail. M. Sorel, à la suite de Proudhon, a essayé de le résoudre par son assimilation de la morale des producteurs à la morale guerrière, mais il ne nous a pas paru que cette solution fût vraiment satisfaisante.

Pour notre part, nous serions plutôt tenté, avec Guyau et Nietzsche, et Guyau plus encore que Nietzsche, de chercher les sources de l'activité créatrice dans un besoin d'expansion physiologique, de plus en plus intense et de plus en plus large, et qu'on peut entretenir, fortifier, même créer ; dans un vouloir-vivre que l'idéologie peut bien expliquer et la volonté dans une certaine mesure modifier, mais qu'elles ne peuvent tarir s'il est vraiment puissant. Sur cette tige viendraient se greffer de multiples rameaux d'in-

fluences sociologiques. Mais c'est là un problème immense que nous ne pouvons songer à aborder ici. Revenons à notre sujet; il est éclairci mais non épuisé par la question préalable que nous venons de poser : de la nécessité d'une réforme économique pour l'établissement d'une vraie démocratie.

Les inégalités artificielles supprimées, ou au moins considérablement réduites, il reste en effet les inégalités naturelles. Sans doute celles-ci mêmes seraient amoindries. Il n'est pas utopique de penser qu'au bout de quelques générations les individus qui se trouveraient dans des conditions sensiblement égales de loisir, d'aisance et de culture ne différeraient pas sensiblement dans leurs facultés mêmes. Mais enfin cette égalité ne serait pas complète, il resterait toujours, quoiqu'en nombre moindre, des hommes de génie et des imbéciles. La question se pose de savoir si ceux-ci feront toujours la loi à ceux-là, et l'objection positiviste subsiste dans toute sa force : il est antirationnel de confier aux inférieurs, par le suffrage, le droit de choisir les supérieurs.

Il faut avouer que l'objection est grave : en elle est enclos tout l'avenir de la démocratie. C'est la question de la compétence qui se pose. On peut imaginer une société qui se passerait de rangs, de castes, de classes plus ou moins jalousement fermées et ne représentant

que le privilège; on n'en peut concevoir — nous disons de société viable — qui ne serait pas organisée en fonctions, exercées par des fonctionnaires compétents. Cela est particulièrement vrai dans une démocratie, puisque la démocratie fait table rase de tous les autres fondements de l'autorité. Sur la compétence seule peut reposer un ordre véritable, un ordre consenti et joyeux. Devant elle seule l'homme moderne peut s'incliner, obéir, et dire avec simplicité : je sers, car il ne s'incline ni devant l'arbitraire, ni devant la contrainte, ni devant la majesté d'un dieu ou la séduction d'un homme, mais devant l'accomplissement de la fonction, devant les exigences souveraines de la vie. « On ne peut pas avoir une démocratie habile, disait Stuart Mill, si la démocratie ne consent pas à ce que la besogne qui exige de l'habileté soit faite par ceux qui en ont. » C'est une conséquence inéluctable de la division du travail dans nos sociétés différenciées.

Or, cette compétence si nécessaire à une démocratie, il paraîtrait que la démocratie est le seul régime qui l'élimine systématiquement, qui en ait la méfiance et en quelque sorte l'horreur! La démocratie, dit M. Faguet, est le « culte de l'incompétence », parce qu'elle choisit et juge ses représentants et ses fonctionnaires uniquement d'après l'instinct, l'appétit, la passion, au mieux le bon sens, et nullement d'après les aptitudes scientifiques ou techniques, qui

se réfugient dans les métiers privés. Tel est l'essentiel de la pensée positiviste et aristocratique. Examinons-la d'un peu près.

On connaît l'argumentation positiviste. Il est absurde de s'en référer, en matière de science, à la consultation des incapacités. On n'ira pas demander à des ignorants de se prononcer sur les lois physiques, astronomiques, mécaniques, etc., ou de nommer les savants chargés de les étudier; on ne prononcera pas, lorsqu'il s'agit de ces sciences, les mots de liberté de conscience ou de tolérance. Or la politique, au même titre que l'astronomie, la physique et la mécanique, est une science positive. Les mêmes conséquences s'imposent donc rigoureusement, et on ne devra pas demander à des ignorants de faire des lois politiques ou de nommer des politiciens[1]. C'est cependant ce que fait la démocratie. « Que tous les non-bacheliers, dit drôlement M. Faguet, qui est un positiviste pince-sans-rire, confèrent à quelqu'un le grade de docteur ès sciences mathématiques, cela peut paraître paradoxal et du reste très humoristique. » On saisit l'allusion. Comte était moins accommodant que son fantaisiste disciple; il professait que le principe de l'élection est une cause perpétuelle d'anarchie dans un État.

1. Le mot est pris ici dans son sens technique, comme physicien, mathématicien.

Le fondateur du positivisme n'était d'ailleurs pas seul à penser ainsi. Son grand adversaire idéologique, le philosophe et le politique dont les tendances sociales s'écartent le plus des siennes, Proudhon, pensait sur ce point comme lui. Mais il adoptait une terminologie différente. La politique, pour Proudhon, c'était l'arbitraire, l'art, l'absolu, bref le domaine des opinions individuelles; mais par delà ce subjectif, il y avait, selon lui, « une science sociale susceptible d'évidence », même dans ses applications pratiques. C'était le *droit*, le « droit pur », la « science pure », le « socialisme », élaboré par la « raison collective », et exprimant les rapports réels des choses.

Sur cette conception d'un droit scientifique, Proudhon n'a jamais varié. Dès l'*Avertissement aux propriétaires*, il pardonnait à Fourier bien des choses, parce que l'auteur du *Nouveau Monde industriel et sociétaire* avait dit que « l'organisme social doit être l'objet d'une science exacte et positive ». Et, en 1863, à la veille de sa mort, il écrivait encore cette phrase qui résume son ambition suprême. « J'ai voulu affranchir la démocratie de tout esprit de parti et de secte, en l'élevant sur les hauteurs de la science et du droit [1]. » C'est en ce sens que Proudhon croyait son socialisme scientifique, et qu'il l'opposait à la politique, qui

1. *Correspondance*, tome XIII, p. 180.

« n'est que fantaisie », ou à la démocratie, régime d'opinion s'exprimant par le suffrage arbitraire [1]. C'est ce qui explique son mépris pour le suffrage universel, « la merveille des temps modernes, le vote par assis et levé sur des questions qui ne se peuvent résoudre que par la science et l'étude ».

Tout cela est très logique. Si la politique, selon Comte, le droit, selon Proudhon, sont véritablement des sciences positives, il est évident que la liberté, la tolérance, l'élection, tous les principes et toutes les méthodes démocratiques deviennent absurdes.

Mais sont-ils des sciences? C'est toute la question. Tenons-nous-en, pour plus de commodité, à la stricte argumentation positiviste, qui parle d'une politique scientifique et non d'un droit scientifique. Il paraît clair que Proudhon entendait par « droit » ce que Comte appelait « politique », encore que celui-ci considérât le droit comme la plus dangereuse des entités métaphysiques, et que celui-là ne vît dans la politique que la plus néfaste des fantaisies. En remontant la hiérarchie comtiste des sciences, on trouve bien au sommet la *science sociale*, la *sociologie*, mais non la *politique*. Et ce qui est vrai de l'astronomie reste évidemment vrai de la sociologie, pour quiconque n'abandonne pas le postulat déterministe,

1. Voir surtout *Mélanges*, tome I, pp. 168-169, où cette opposition est peut-être le plus nettement exprimée.

indispensable à la science. Si peu avancée qu'elle soit encore, et si souple que devienne le déterminisme scientifique à mesure que les sciences se compliquent, la sociologie est vraiment une science, dans son objet et dans ses méthodes; elle exige pour son avancement une compétence nettement délimitée, et il ne viendrait à personne l'idée de recourir au vote pour trancher des cas litigieux. Il serait aussi intelligent de faire voter des « non-bacheliers » sur les lois relatives à la densité et au volume des sociétés que sur la loi de la chute des corps. Et il serait aussi intelligent de les faire élire des sociologues que des mathématiciens.

Mais la politique... On sent, à prononcer ce mot, que nous entrons tout de suite dans un autre domaine. De la *spéculation* nous passons à l'*action*; à l'étude purement objective des *faits* nous ajoutons la détermination subjective des *fins*; la matière de la politique est la *volonté* — nous ne disons pas la liberté — humaine. Il y a entre la politique et la science des sociétés la même différence qu'entre la morale et la science des mœurs, ou entre l'hygiène et la science des phénomènes vitaux. Ce sont des arts, des sciences appliquées. A ce titre elles renferment une partie qu'on peut tenir provisoirement pour scientifique, et qui l'est dans son esprit : la détermination des *moyens*, de la technique nécessaire pour atteindre un

but donné. Mais ce but lui-même, il faut le prendre pour accordé, et c'est dans la détermination de ce but qu'éclate la diversité des opinions humaines.

Cette nécessaire subjectivité de la détermination des fins, caractéristique des « sciences normatives », est, on le sait, la principale objection que l'on a faite à M. Lévy-Bruhl, lorsqu'il a assimilé la morale et la « physique des mœurs ». On peut la répéter avec bien plus de force encore quand on examine les rapports de la politique et de la sociologie.

Dans les deux cas, la position des sociologues moralistes et politiques paraît très forte. Il est parfaitement possible, diront-ils, d'étudier objectivement les institutions politiques, économiques, juridiques, pédagogiques d'un peuple à un moment donné de son histoire et dans le cours de cette histoire; il est possible de constater objectivement les effets de ces institutions et d'établir, par la recherche comparative des relations de cause à effet, les lois sociologiques et historiques; il est par suite possible, grâce à la connaissance de ces lois, de modifier la réalité : les progrès de l'art politique suivront, comme dans toutes les autres sciences de la nature, les progrès de la science sociale. Et c'est ainsi, dit M. Lévy-Bruhl, qu'un art moral rationnel prendra de plus en plus la place d'une pratique spontanée qu'on ne se donne pas la peine d'analyser.

Sans se réclamer de M. Durkheim ni de M. Lévy-Bruhl, en prétendant au contraire mieux interpréter qu'eux Auguste Comte, les positivistes traditionalistes ne raisonnent pas sur la politique d'une façon très différente que l'auteur de *la Morale et la Science des Mœurs* sur la morale. On peut étudier dans le passé, disent-ils, les effets des institutions démocratiques; on peut constater que toujours ces institutions ont amené, comme à Athènes, la décadence et la mort des peuples qui les ont adoptées ; par conséquent un art politique rationnel devra les éliminer avec soin de l'économie d'un peuple pour les remplacer par des institutions aristocratiques ou monarchiques, toujours associées au cours de l'histoire à la force et à la grandeur des nations.

On saisit ici à nu les postulats que suppose une pareille argumentation. Il faudrait d'abord être sûr que c'est vraiment la démocratie qui a causé la perte d'Athènes, puis que le passé se répète intégralement et que la restriction scientifique, « toutes choses égales d'ailleurs », permette d'appliquer aux démocraties modernes des conclusions tirées des démocraties antiques. Autant de questions de fait sur lesquelles les historiens sont loin d'être d'accord.

Mais nous voudrions faire une critique plus subtile. Même s'il était démontré que le régime démocratique cause la mort d'un pays, il faudrait encore *vouloir*

éviter des conséquences que l'on reconnaîtrait inévitables. Toutes les considérations sur la perte d'Athènes, à supposer qu'elles soient fondées, laisseront parfaitement indifférent un sans-patrie. De même les plus beaux propos sur la santé ne toucheront pas un malade qui ne veut pas guérir. Il y a donc, au fond de l'argumentation des moralistes et des politiques scientifiques, un postulat que M. Lévy-Bruhl ne dissimule d'ailleurs pas. « On prend pour accordé, dit-il, que les individus et les sociétés *veulent vivre*, et vivre *le mieux possible*, au sens *le plus général* du mot. » De même, on prend pour accordé que l'objet de la politique est toujours l'intérêt général, ou, avec plus de précision encore, l'*intérêt national*. En partant de ce principe on pourra rechercher objectivement, avec quelque apparence de rigueur, comment faire pour « vivre le mieux possible », ou pour défendre l' « intérêt national ». Mais d'abord il faut vouloir vivre, il faut vouloir l'intérêt national. Et, encore une fois, que peut faire la vie à un désespéré, qu'importe l'intérêt national au prolétaire déshérité de tout ce qui fait la patrie?

— Cas extrêmes, dira-t-on, simples accidents qui n'empêchent pas l'action générale des grandes lois sociologiques. Une science ne s'occupe que du normal. L'homme, *s'il est raisonnable*, se comportera

à l'égard de la réalité sociale objective comme à l'égard de la réalité physique objective; il appliquera nécessairement la technique rationnelle qui constituera l'art moral et l'art politique. Et il n'est pas excessif de le supposer raisonnable.

Il y a là comme un écho de la parole antique : nul n'est méchant volontairement. Et nous n'y contredisons pas. Nous faisons seulement remarquer, sans même imaginer une négation schopenhauérienne de la vie ou une négation hervéiste de la patrie — qui menacent cependant de devenir inquiétantes — le vague de ces expressions : vivre le mieux possible, vivre normalement (comme on disait autrefois vivre selon la nature), défendre l'intérêt national. Ces mots sont pris en effet dans un sens tellement général qu'ils ne sont plus que des formes vides. Le contenu en est différent suivant que les individus qui les prononcent appartiennent à des races, à des classes, ont des physiologies diverses. Vivre normalement, raisonnablement, ce n'est pas toujours vivre le mieux possible, par exemple si l'on a comme idéal la « vie intense ». De là, la vague des morales qui sont simplement basées sur l'accroissement de la vie, sans effort intellectuel pour le préciser. « Il y a bien des manières d'interpréter cet accroissement, dit M. Fouillée[1].

1. La morale libertaire et la morale de la vie, *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1911, p. 787.

Est-ce en quantité, est-ce en qualité et en relations »? Les jouisseurs, les saints, les ascètes, les sages, les contemplatifs, les hommes d'action, tous veulent vivre le mieux possible, et il en est de même des sociétés diverses. De même tous les partis, des plus réactionnaires aux plus révolutionnaires, veulent défendre l'intérêt national, mais chacun à sa façon propre, qui est la seule bonne.

Dira-t-on, comme Comte et M. Durkheim, que la seule vie normale est la vie sociale? Nous en tombons d'accord, mais tout le monde ne le reconnaît pas, et tout le monde n'entend pas de la même façon la vie sociale. Chacun acceptera que l' « altruisme » dirige sa vie, mais tout le monde n'acceptera pas que cet altruisme conduise nécessairement à la politique positiviste, ou à la politique socialiste. La « raison collective » devait, selon Proudhon, aboutir à l'élimination de l'arbitraire, à la fixation du « droit pur », de la « science pure », de la « Justice ». Mais, si magnifique que soit l'idéal entrevu par Proudhon, il reste un idéal, et tout personnel; tout le monde est loin d'accorder que la conception proudhonienne de la justice exprime les rapports réels des choses. On peut dire du fait politique ce que Rauh disait du fait moral : « il peut se définir une préférence idéale [1] ». Et pour

1. Fragments de philosophie morale, *Revue de métaphysique*, janvier 1911, p. 4.

revenir à des propositions moins vastes, nous allons voir qu'en fait la conception de l'intérêt général est soumise à des conditions singulièrement étroites.

Un sociologue et juriste contemporain, M. Duguit, a fait récemment une nouvelle tentative pour donner au droit — et par conséquent à la politique, qui n'est au fond que le droit public — un but scientifique qui le sauverait de l'arbitraire. Dans son ouvrage considérable sur *l'État, le droit objectif et la loi positive*, et dans son *Manuel de droit constitutionnel* qui condense ses principales thèses[1], M. Duguit essaie de fonder le droit sur la « solidarité sociale », dont la nature et les formes lui paraissent avoir été définitivement établies par M. Durkheim.

Il y a acte juridique, selon M. Duguit, toutes les fois qu'il y a « manifestation de volonté déterminée par un but conforme à la solidarité sociale ou, ce qui est la même chose, à la règle de droit ». Mais comment définir la solidarité sociale, et savoir si ce but y est conforme? M. Duguit répond que c'est là une détermination rigoureusement scientifique. Le jurisconsulte n'a pas à s'inspirer d'un soi-disant droit naturel idéal et absolu, qui est d'essence métaphysique; il doit déterminer scientifiquement « quelle règle de droit s'adapte exactement à la structure d'une société

1. C'est de ce *Manuel* que sont extraites les citations qui suivent, pp. 13 et suivantes.

donnée »; et comme les sociétés diffèrent suivant les lieux et suivant les époques, la règle de droit sera elle-même « variable et changeante ». On voit que cette détermination scientifique est singulièrement délicate; il sera pratiquement impossible de savoir si les soi-disant exigences de la solidarité sociale sont des exigences véritables, objectives, ou si elles ne sont pas des interprétations subjectives, personnelles au sociologue, au jurisconsulte, au politique.

Mais supposons cet obstacle levé, et cette détermination scientifiquement obtenue. Il restera toujours, de la part des individus, à *vouloir* la réaliser. M. Duguit a très exactement distingué les lois du monde social de celles du monde physique en disant que « les unes s'appliquent à des faits inconscients déterminés les uns par les autres et sont des *lois de cause* », tandis que « les autres s'appliquent à des volontés qui poursuivent consciemment un but et sont des *lois de but* ». Cela est très juste, mais ce but, même s'il pouvait être scientifiquement établi, qu'est-ce qui m'obligera à le vouloir? Nous ne sortons pas, on le voit, du subjectivisme. La distinction que M. Duguit essaie, à ce point de vue, d'établir entre la morale et le droit ne résiste pas à l'analyse, et les obligations que M. Duguit — en quoi nous pensons entièrement comme lui — essaie de déduire de la règle de droit ne peuvent pas se réclamer d'un but froidement scientifique, mais

d'un but ardemment chéri par la raison passionnée et voulu par la volonté.

On a essayé de défendre M. Duguit en disant qu' « on ne définit pas plus la solidarité que l'on ne définit la justice, la raison, la morale, l'honnêteté », et que ce sont là des conceptions relatives, mais non des concepts sans importance [1]. Assurément, mais la question n'est pas de savoir si ces concepts sont « importants », elle est de savoir s'ils sont scientifiques. « C'est avant tout, dit-on encore, une question de science politique, c'est-à-dire de nuances, d'équilibre perpétuellement instable. » Et nous sommes encore de cet avis; mais quand on se fait une idée rigoureuse de la science et de ses méthodes, peut-on accoupler ce mot aux mots de « nuances » ou d' « équilibre instable »? Au sens exact des termes, c'est là de l'art, de la finesse, de la « politique » au sens proudhonien; ce n'est pas de la science.

M. Duguit est très préoccupé de fonder, comme Comte, les droits sur les devoirs; mais les devoirs, s'adressant à la volonté, sont tout aussi « métaphysiques » que les droits; la « sociabilité » du grand penseur positiviste ne peut pas plus s'autoriser d'une conception exclusivement « scientifique » que la « solidarité » de son disciple; il faut toujours en arriver à

1. M. J. Barthélemy, dans la *Revue du Droit public*, 1907, pp. 159 et suivantes.

une adhésion subjective. C'est ce que reconnaît M. J. Barthélemy, qui finit par écrire : « La thèse de M. Duguit recule jusqu'aux dernières extrémités possibles la nécessité de l'acte de foi; à ce titre elle doit être approuvée ». Nous faisons nôtre cette conclusion irréprochable, mais en faisant remarquer encore qu'on peut concevoir, sur des points particuliers, la solidarité sociale d'une autre façon que M. Duguit.

Ainsi donc on ne peut s'autoriser ni de la science pure, ni de la raison exclusivement empirique pour fonder la politique ou le droit. « Le droit repose sur des croyances », a dit dans une formule lapidaire, et prouvé par ses travaux, un des critiques les plus subtils de la « science » juridique, M. Emmanuel Lévy[1]. Le droit est une science, sans doute, en tant que technique; il y a des lois scientifiques « pour expliquer la formation et le transfert des droits.... pour expliquer des jurisprudences ». Mais cette science ignore les causes et les fins. « Je ne veux pas confondre science et action et encore moins politique, qui est le décor de l'action[2]. » Et un autre juriste philosophe, esprit scrupuleux et âme tourmentée, confesse avec M. Gény l' « impuissance de la raison pure à fonder le droit ». « La raison ne fournit pas les bases du

1. *Questions pratiques de législation ouvrière et d'économie sociale*, 1909.
2. *Ibid.*, novembre 1910.

droit, écrit M. Charmont, c'est dans les profondeurs morales de la conscience qu'on les trouve[1]. » Impossible de dire plus clairement que la base du droit n'est pas scientifique, mais métaphysique, M. Charmont dit même avec raison « religieuse ». En ce sens le même auteur a pu parler d'une « renaissance du droit naturel », entendu non comme un dogme métaphysique absolu et immuable, vrai pour tous les temps et tous les lieux, mais comme un *idéal* relatif et variable suivant les sociétés, qui s'impose aux consciences désireuses de promouvoir la société dans le sens qu'elles croient conforme à la justice.

C'est à cette conclusion que nous aboutirons nous-même à la fin de cette étude; mais ici il nous a paru nécessaire, en face des prétentions du positivisme, de déterminer les limites exactes de la sociologie et de la politique, de la science et de l'action. Car ce que nous avons dit du droit peut, avec de meilleures raisons encore, s'appliquer à la politique.

La subjectivité du but réagit sur les moyens. La discipline propre à faire vivre « le mieux possible » ne sera pas la même pour un platonicien ou pour un conquistador ou un capitaine d'industrie; l'intérêt national ne sera pas défendu avec les mêmes armes par un

1. *La renaissance du droit naturel*, 1910, analysé dans la *Revue du Droit public*, 1910, d'où ces citations sont extraites.

nationaliste ou par un socialiste. Laquelle de ces techniques sera « scientifique »? Elles pourront toutes l'être par rapport à leur fin, mais aucune ne le sera absolument. M. Duguit avait d'abord pensé que la règle de droit fondée sur la solidarité sociale interdisait les syndicats de fonctionnaires; il pense maintenant qu'elle les autorise, mais en les comprenant d'une certaine façon, conforme à la philosophie de M. Duguit. Pour les uns l'intérêt général exige la subordination, parfois le sacrifice, des dirigés aux dirigeants; pour d'autres cette subordination doit devenir une collaboration. Et cette collaboration même, comme elle est diversement comprise, depuis la timide ou la dédaigneuse consultation jusqu'au partage absolu de l'autorité!

Où est en tout cela le critérium de la science? Qu'y a-t-il de « scientifique » dans le monarchisme, dans l'aristocratisme, dans le démocratisme? On voit des conflits d'opinions, de croyances, de vraisemblances; on voit surtout des conflits de forces; on ne voit pas de prémisses rigoureusement scientifiques, et par conséquent les déductions les mieux conduites qu'on en peut tirer participeront de la fragilité des prémisses. De part et d'autre on parle d'intérêts, mais ces intérêts s'opposent; de devoirs, mais ces devoirs restent vagues et ne descendent pas dans la conduite; de droits, mais les droits revendiqués par les uns

paraissent à d'autres de la folie anarchique! On se lance, comme à la raquette, des accusations passionnées et d'ailleurs vaines, sans se soucier de ce qu'il y a de légitime dans les aspirations que l'on condamne au nom de la « science » ou de la « nature des choses », sans pouvoir le sentir si l'on cherche à le savoir. Qui dira où commence et où finit la « démagogie »? On est toujours, hélas, le démagogue et le réactionnaire de quelqu'un, comme Taine disait qu'on en est le libéral, et le plus sage est de s'y résigner. Qui dira les bas calculs, les spéculations effrénées, les « affaires » qui se dissimulent sous la phraséologie la plus respectable et la plus vénérée, et qui arriveront sans doute à la faire prendre en dégoût!

On saisira mieux encore notre pensée, si l'on rapproche la politique, non seulement de la morale, mais encore de l'esthétique. M. Faguet se gausse de la démocratie parce qu'elle est « la compétence par collation des incompétents », et qu'elle fait nommer les docteurs ès sciences mathématiques par les non-bacheliers. Mais le critique remarque ensuite que c'est en somme le public, c'est-à-dire une assemblée d'incompétents, qui confère par le succès le grade de docteur ès sciences littéraires ou dramatiques. Si on lui objecte qu'il n'y entend rien il répond : « Je n'y connais rien du tout; mais je suis ému et à qui m'émeut je confère le grade », et M. Faguet trouve

qu' « il n'a pas tout le tort ». Que faudrait-il, en effet, pour condamner la foule, c'est-à-dire la démocratie ? Il faudrait qu'il y ait une *science* littéraire ou dramatique, en un mot une *science du beau*, comme il y a une science du vrai objectif. C'est ce que pensaient les auteurs des anciens traités de rhétorique et c'est ce qu'on pense encore à l'*Action française*, mais c'est ce qu'on est à peu près unanime à ne plus croire.

Ici encore, il peut y avoir une technique de l'œuvre d'art relativement scientifique, c'est-à-dire propre à réaliser un type de beauté préalablement conçu. Mais la beauté elle-même, le goût, l'amour du beau, comme l'amour du bien ou l'amour de la patrie, sont en dehors de la science ; ils varient avec les races, les milieux, les individus. « Le monde est plus grand que tu ne crois, disait Renan sur l'Acropole. Si tu avais vu les neiges du pôle ou les mystères du ciel austral, ton front, ô déesse toujours calme, ne serait pas si serein, ta tête plus large embrasserait divers genres de beauté. »

De cette intuition de l'artiste, les esthéticiens sociologues sont venus nous apporter des confirmations, nous montrant, à travers les peuples et les âges, les plus diverses conceptions de l'harmonie, les Grecs préférant la symétrie, les Gothiques la hiérarchie et les Japonais les évitant toutes deux ; les modernes préférant la gamme majeure et les anciens trouvant

plus « normale » la mineure, etc[1]. De ces divergences, suivant eux, il faut chercher les causes dans les « conditions collectives de l'existence », c'est-à-dire dans la pression exercée sur l'individu par les milieux dans lesquels il vit, les disciplines qu'il accepte, les fonctions qu'il remplit.

Et, ajouterons-nous, à l'intérieur de ces cercles sociaux il faut encore dégager la personnalité originale, l'équation personnelle de l'artiste ou de l'amateur, bref de l'individu, car « la beauté ne se démontre pas comme un théorème et chacun de nous ne se persuade soi-même de la valeur de ses propres jugements de goût que par une croyance toute subjective[2] ». D'ailleurs, il y a bien longtemps que la sagesse populaire l'a dit : des goûts et des couleurs..., ce que Musset traduisait comme on sait : « Vive le mélodrame où Margot a pleuré ». Laquelle est « scientifique », de la beauté du cuistre ou de la beauté de Margot?

Ainsi donc, en ce qui touche l'esthétique, il faut encore distinguer entre la science et le goût, et il y a un goût en politique comme en art. « Tout se ramène à ne pas confondre *savoir* et *sentir* », dit M. Lanson, et le principal introducteur des méthodes « objectives » dans l'enseignement de l'histoire littéraire a pris

1. Cf. Ch. Lalo, *Les Sentiments esthétiques*, introduct., p. 8-9.
2. Ch. Lalo, *ouvr. cité*, p. 265.

soin d'écrire formellement : « L'élimination entière de l'élément subjectif n'est ni désirable, ni possible. L'impressionnisme est à la base même de notre travail[1] ». Il en va tout de même en politique. Et M. Lasserre a beau ridiculiser cette conception; il a beau écrire que si le goût est individuel le « bon goût » est « humain » et « impersonnel », il ne fait que jouer sur les mots. Car cette humanité, cette impersonnalité, c'est encore un goût individuel qui la proclame et s'incline devant elle. Nous reviendrons plus loin sur l'individualisme. Constatons ici que si, pratiquement, nous sommes d'accord avec les théoriciens nationalistes pour reconnaître l'excellence du classicisme, il faut affirmer contre eux le caractère subjectif, et non scientifique, de cette préférence.

Nous savons d'ailleurs que la diversité esthétique ou politique est relative. Il y a un art de créer des croyances, de diriger les volontés, d'amener les hommes à trouver belles les mêmes choses, à vouloir les mêmes fins. C'est tout l'art de l'homme politique et de l'éducateur, et il peut être efficace quand il ne se heurte pas à des conditions économiques ou physiologiques qui rendent vaine son action, ou à des scrupules moraux qui interdisent d'employer certains procédés, peut-être les plus efficaces. C'est ainsi que,

1. La méthode de l'histoire littéraire, *Revue du Mois*, octobre 1910, pp. 392, 394.

par l'autorité d'une longue tradition, notre enseignement secondaire perpétue le culte des classiques, et toutes nos écoles le culte du pouvoir. Malgré cette première empreinte, les individus traversent généralement ensuite des milieux si différents, ils sont de physiologies si diverses qu'il s'ensuit une indétermination très grande dans les orientations individuelles, et qu'il y a pratiquement autant de buts différents que d'individus. Il est vrai que la persistance de certaines conditions de vie finit par poser sa marque indélébile sur ceux qui les subissent, mais il reste alors autant de buts qu'il y a de conditions sociales nettement distinctes les unes des autres.

Dans nos convictions politiques, esthétiques, morales, il n'y a donc pas autre chose que des empreintes, des reflets, des habitudes héréditaires ou acquises, des sentiments passionnés, des amours ou des haines, des méditations qui en portent la marque, si intimement fondus au feu de l'expérience qu'il devient impossible de les épuiser entièrement par l'analyse. « Ce que nous appelons notre goût, dit encore M. Lanson, est un mélange de sentiments, d'habitudes et de préventions, où tous les éléments de notre personnalité morale fournissent quelque chose. » Dussions-nous être accusé de revenir au XVIIIe siècle, il faut bien avouer qu'il n'y a pas, en dehors de la science positive, d'autre critérium que le consentement plus ou moins

universel des opinions, qui est affaire de vie et de discipline.

Ces considérations ne s'appliquent d'ailleurs qu'à l'*action*, toutes les fois qu'entre en jeu la nécessité de décider. Ce consentement universel n'a plus d'autorité s'il s'agit d'apprécier la pensée elle-même, car une pensée intense et profonde ne s'inclinera pas devant l'opinion d'une collection de consciences superficielles, de routines et de médiocrités. Nous ne prétendons pas que toutes les croyances se valent; nous croyons, comme nous le répéterons plus loin, à une hiérarchie des valeurs morales; mais cette hiérarchie nous est évidemment personnelle, ou elle ne vaut que pour ceux qui sentent et pensent comme nous.

CHAPITRE IV

POSITIVISME ET DÉMOCRATIE (SUITE) : SCIENCE ET POLITIQUE : L'ESPRIT DE PARTI

— Trêve de plaisanterie! dira-t-on. La politique est sans doute plus complexe que la mathématique ou l'astronomie. Accordons même, pour vous donner satisfaction, qu'elle n'est pas une science, mais une application de la sociologie. Le scandale reste le même. Car enfin vous reconnaîtrez que pour se faire une opinion, scientifique ou non, mais en tout cas raisonnable, en politique, il faut avoir beaucoup réfléchi, il faut être d'une haute culture, d'une grande fermeté de caractère, et c'est ce qui, pour toutes sortes de raisons que nous avons dites, ne court pas les rues en démocratie. La politique de Marianne vaut la poétique de Margot, que vous n'irez pas jusqu'à mettre sérieusement en parallèle avec le goût classique. Le peuple *sent*, souffre, désire, hurle, grogne, saccage, incendie; mais il ne *sait* pas, il ne pense pas. Il faut donc le subordonner à ceux qui pensent et qui savent.

C'est l'éternel rêve aristocratique, qui ne laisse pas d'être séduisant. Mais quels sont ceux qui savent? L'esprit humain a oscillé entre deux conceptions, ou plutôt, si l'on nous pardonne une expression dès à présent vulgaire, il a évolué d'une conception à une autre, d'une conception mystique à une conception plus positive.

Pour un théocrate, platonicien ou chrétien, la science suprême nécessaire à la bonne conduite des sociétés est une science transcendentale, métaphysique, sans rapport avec l'expérience, d'autant plus excellente qu'elle manifeste une plus grande répulsion pour les choses sensibles. On ne défend plus guère cette conception, qui paraît avoir sombré avec le triomphe de la science expérimentale; mais elle a réapparu en s'adaptant à ce nouvel esprit. Comte encore imagine un « pouvoir spirituel » formé de philosophes à peu près complètement étrangers à la pratique, et dont les capitalistes, maîtres absolus du temporel, suivraient docilement les conseils. Ces philosophes ne seraient plus, il est vrai, des métaphysiciens; ils seraient pénétrés de l'esprit positif, et en ce sens des savants; mais à la différence des savants ordinaires, tous spécialistes à courte vue, ils ne connaîtraient que le général, la synthèse de toutes les connaissances particulières; leur spécialité serait la philosophie, elle-même synthèse de toutes les disciplines.

Ce rêve aristocratique n'est pas très différent de celui de Renan, qui veut, pour diriger les peuples, un bon tyran très savant et très sage ; il y a seulement cette nuance que Comte essaie de maintenir l'illusoire distinction du temporel et du spirituel, du conseil et du commandement, tandis que Renan, plus clairvoyant, subordonne franchement le temporel au spirituel. Et les penseurs actuels qui, comme M. Fouillée, exigent pour les fonctions dirigeantes une culture classique, toute générale et philosophique, exclusive de l'étroitesse utilitaire des fonctions économiques, continuent ce rêve comtiste et renanien.

Il en faut retenir la préoccupation très louable et très nécessaire, et qu'il faudra élargir davantage, d'une culture philosophique couronnant certaines fonctions, en la circonstance les fonctions politiques. Mais il semble que l'on ne puisse guère admettre aujourd'hui la conception du général et de la philosophie telle que l'entendait Comte. On n'a plus grande confiance en des philosophes qui ne retiendraient des sciences que les principes, forcément vagues, sans en connaître le maniement réel et approfondi : la philosophie des sciences ne peut être faite que par des savants. Chaque science particulière engendre sa philosophie, qui peut bien être rattachée à celle de quelques sciences voisines et même atteindre à l'universel, mais qui n'est vraiment solide et efficace que lorsqu'elle jaillit de

faits bien connus et longuement pratiqués. Une culture générale ne peut plus être encyclopédique, elle ne peut être qu'un humanisme couronnant une spécialité. « Le philosophe, a dit Rauh, ne peut plus être un vagabond, un rôdeur, ayant pour domaine les contours de l'univers : il doit devenir un homme compétent [1]. » C'est-à-dire qu'il doit devenir un spécialiste. Et nous croyons qu'il sera toujours impossible de ne pas établir de liens entre les diverses disciplines, de ne pas les coordonner, les comparer, pour arriver, si possible, à l'unité. Il y aura toujours là, semble-t-il, un besoin rationnel extrêmement puissant. Mais aussi, en tant qu'il se livrera à cette synthèse, le philosophe ne pourra être qu'un essayiste et la philosophie une œuvre d'art, un beau poème qui ne vaudra que par le talent ou le génie de celui qui en déroulera le rythme. Le solide et le certain ne se rencontreront que dans les sciences spéciales. Aussi est-on moins ambitieux à l'égard de la politique, qui ne devient plus, elle aussi, qu'une discipline particulière. M. Faguet se contente d'exiger du législateur, avec beaucoup de qualités morales, qu'il soit bon juriste, bon psychologue et bon sociologue. Qualités inégalement nécessaires, car les unes sont de fond et les autres de pure forme, et ambitions singulièrement

1. *Loco citato*, p. 3.

vastes encore, mais enfin qui ne paraissent pas interdites à un homme seul. Et il est très désirable qu'un législateur soit tout cela.

Mais il ne faut pas oublier que ce savant, juriste, psychologue, sociologue, etc., est un homme, et un homme politique, c'est-à-dire engagé dans l'action. Double qualité qui frappe de suspicion sa science et sa compétence. Il est déjà très difficile à un savant qui n'est que savant de faire avec impartialité du droit, de l'histoire, de la sociologie; si difficile que cette impartialité n'existe probablement pas. Quoi qu'il fasse, le savant ou le philosophe ne peut se dépouiller de son tempérament, et il peut avoir une personnalité vigoureuse, de violentes passions ou d'inconscients partis pris. En outre, il vit dans certains milieux ; il en ignore, de fréquentation ou même de pensée, certains autres; il appartient à certaine classe, à certaine caste : sa sensibilité, outre ses prédispositions héréditaires, se trouve par la vie très étroitement façonnée; de très bonne foi assez souvent il confondra l'intérêt de son milieu avec l'intérêt général.

Allons même plus loin. Supposez le d'aussi bonne volonté, d'aussi large intelligence et d'aussi complet désintéressement que vous voudrez, il n'en est pas moins vrai que, si haut placé et si cultivé soit-il, il ne représente qu'une vue personnelle des choses, la philosophie qu'il s'est faite, le coup de sonde qu'il a

jeté dans l'océan du réel du point où il était placé. Nous sommes enfermés dans le relativisme, mieux encore, dans le subjectivisme. Et ainsi notre savant *sent* lui aussi en même temps qu'il *sait*, et il sent avant de savoir, et bien souvent ce qu'il sent l'empêche de savoir, ou il ne fait que sentir ce qu'il croit savoir. Il ne diffère du peuple que par la culture, par une certaine culture; or il n'est pas douteux que la culture, si elle aiguise la sensibilité sur certains points, l'oblitère complètement sur d'autres, de telle sorte qu'il peut ne rien rester de « peuple » chez un homme parfaitement cultivé. Comment ce mandarin sentira-t-il et saura-t-il les besoins du peuple? Voit-on notre démocratie gouvernée par l'Académie française, même composée d'Anatole France, ou par l'Académie des sciences morales, ou par l'Institut tout entier? Une telle « pédantocratie » ne tarderait pas à nous faire regretter notre Chambre actuelle.

On le voit donc, le « pouvoir spirituel » d'Auguste Comte, destiné à remédier à l'étroitesse de vues des spécialistes, tomberait lui-même sous le coup des reproches qu'il adresse à ces spécialistes. Il ne pourrait pas sortir de sa caste, des jugements particuliers que l'amèneraient à former ses propres conditions sociales.

S'il en est ainsi des intellectuels purs, à plus forte raison faut-il le dire des hommes engagés dans l'action,

des politiques ou des administrateurs. Chacun sait qu'il y a un esprit de classe, ou de caste, qui caractérise la haute administration, la haute finance, le haut commerce, comme il y en a un autre qui domine la mentalité des classes inférieures. C'est sans aucun esprit polémique que nous faisons cette constatation, mais simplement parce qu'elle est la vérité. On ne conteste pas d'ordinaire cet esprit de classe ou de parti quand il s'agit des classes populaires ou des partis violents, et on le flétrit alors du nom de démagogie. Mais il faut bien voir qu'il se retrouve dans les manières courtoises, la réserve hautaine et le raffinement de la haute bourgeoisie : il est seulement mieux élevé et mieux armé, voilà tout. Liberté, égalité, justice, ces mots n'ont de sens pour elle qu'autant qu'ils ne touchent pas à ses privilèges établis, posés comme définitifs et sacrés, et identifiés le plus naturellement du monde avec l'intérêt général. Les « doctrinaires » de la Restauration et les premiers « libéraux » ne concevaient l'égalité que civile, et la liberté n'avait pour eux de sens que si elle était le privilège de la propriété foncière [1]. Tel est encore, modifié par les transformations qu'a subies la richesse, l'état d'esprit des « libéraux » et des « progressistes », actuels, et de bon nombre de « radicaux ». L'esprit de classe ou

1. Voir Pierre Marcel, *Essai politique sur A. de Tocqueville*, Paris, 1910.

de parti nous encercle. Un juriste qui n'a rien d'un révolutionnaire, M. Gaston Jèze, le reconnaît. « L'histoire montre que chaque classe sociale, en devenant maîtresse du pouvoir politique, s'empresse d'en user pour favoriser ses intérêts particuliers. D'ailleurs, de très bonne foi, elle appelle ces intérêts de classe les intérêts généraux des pays. » Aussi le même auteur reconnaît-il très loyalement qu' « il est peut-être au-dessus des forces humaines de formuler, en cette matière, des appréciations impartiales, objectives, scientifiques [1] ». Et dans un article écrit à propos de la grève des cheminots de 1910, un homme politique qui est moins révolutionnaire encore que M. Jèze, M. le comte Albert de Mun, a pu écrire ces courageuses paroles : « Puisqu'on nous parle de l'intérêt national, expliquons-nous encore là-dessus... Que la grève des cheminots ait gravement compromis, pendant quelques jours, les intérêts particuliers, cela est certain et infiniment déplorable. Quant à la défense nationale, ah! non! ne jouons pas avec ces mots-là! Ils sont sacrés et on n'a pas le droit de les jeter dans un conflit d'intérêts ou dans un débat politique [2]... »

Cette analyse nous permet de voir clair dans bon nombre des accusations d'incompétence que l'on

1. Les réformes fiscales dans les grands États modernes. — *Rev. polit. et parlement.*, 10 nov. 1910, p. 24.
2. L'*Écho de Paris*, cité dans l'*Humanité*, 15 décembre 1910.

porte contre la démocratie. Une démocratie, dit-on, ne sait pas administrer. Elle ne peut avoir de fonctionnaires compétents ni en matière de finances, ni en matière de diplomatie, ni en aucune de ces matières qui exigent une « carrière ». « C'est par les finances que les démocraties périront », disait Gladstone à Ferry ; d'autre part on ne cesse de railler la piètre figure que fait la République française en présence des monarchies européennes. M. Maurras a écrit tout un ouvrage pour démontrer, entre autres griefs que nous ne pouvons tous examiner ici, qu'une démocratie républicaine, asservie aux caprices des partis et de l'opinion, ne peut défendre efficacement l'intérêt national, chose tangible, permanente, qui ne peut être déterminée que par un organe permanent lui-même, le roi héréditaire.

Sous cette accusation jetée de haut, il y a d'abord ce postulat que le roi peut être supérieur aux intérêts de parti. Nous le retrouverons, et nous montrerons que ce raisonnement n'est soutenable que par une assimilation très contestable de l'intérêt du roi et de l'intérêt national. Dans cette hypothèse la *bonne* diplomatie, les *bonnes* finances, la *bonne* politique sont celles qui ne touchent pas aux privilèges du roi et des classes possédantes; or il est évident qu'une république en voie de réalisation véritable ne saurait indéfiniment les conserver.

Il y a, en outre, cette argumentation captieuse que l'*intérêt*, objectivement déterminable par des techniciens, est distinct du *sentiment*, opinion arbitraire de tout le monde. La distinction ne tient pas devant les faits, car l'intérêt est toujours apprécié à travers le sentiment, qui peut préférer à des avantages matériels des satisfactions morales. Ici encore, cette conception soi-disant scientifique de l'intérêt national est en réalité une question de sentiment, de volonté. Il s'agit donc de savoir comment s'exprime le mieux cette volonté nationale, par l'organe d'un souverain unique ou par la confrontation de toutes les volontés des citoyens. La réponse n'est pas douteuse. A bien prendre les choses on ne voit pas ce que la compétence, vertu technique, peut avoir à faire avec telle ou telle forme de gouvernement; on comprend seulement que la compétence ne peut être qu'un moyen par rapport à une fin, et cette fin est politique. Sans doute, tous les citoyens ne sont pas aptes à être de bons diplomates, de bons financiers ou de bons administrateurs, pas plus qu'ils ne peuvent, sans aptitudes et sans éducation, être de bons ingénieurs ou de bons architectes. Mais, de même que tout le monde peut signifier son goût à un architecte ou à un ingénieur, qui s'arrange en conséquence, de même tous les citoyens peuvent, directement ou par leurs représentants, signifier aux techniciens compétents les volontés en conformité

desquelles ceux-ci doivent élaborer leurs projets de loi ou conduire leurs négociations.

Il n'est donc pas prouvé qu'il ne puisse y avoir de « bonnes » finances ni une « bonne » politique extérieure républicaines. En fait, malgré les accusations intéressées, nous ne faisons pas trop mauvaise figure dans le monde. Ni pour la dette publique, ni pour les déficits, ni pour la situation générale du budget nous ne sommes plus bas que les nations voisines[1]; et si nos financiers et nos diplomates ne servent pas les intérêts de la démocratie, qui faut-il en rendre responsable? Il faut reconnaître seulement qu'une politique véritablement démocratique éprouve une très grande difficulté à se réaliser dans les faits, en raison des résistances des classes privilégiées. Nous ne disons pas d'ailleurs qu'un politique ne doit pas tenir compte de ces difficultés, tout en travaillant à les affaiblir.

Les mêmes considérations nous permettent de toucher du doigt le point faible d'une théorie très répandue, que nombre d'auteurs ont élaborée pour refréner ce qu'ils appellent les égarements de la démocratie : nous voulons parler de l'autonomie du pouvoir judiciaire. Certes, il serait hautement désirable qu'une juridiction indépendante et impartiale s'élevât contre les abus de pouvoir des minorités ou des indi-

1. Voir sur ce point une conférence de M. Caillaux : L'œuvre budgétaire de la République. *Revue bleue*, 4 février 1911.

vidus sans scrupule et des majorités cruelles et lâches. Quelques « constituants », comme M. Charles Benoist ou M. Jules Roche, réclament à cet égard l'institution d'une Haute Cour, analogue à celle qui fonctionne aux États-Unis; mais la Cour suprême américaine couvre complaisamment tant de corruptions financières qu'un homme comme M. Roosevelt en réclame la destitution.

Dans notre législation actuelle, de hautes juridictions, comme la Cour de cassation et le Conseil d'État, ont l'ambition de s'élever au-dessus des querelles de parti et de dire le droit, comme le savant dit le vrai. Ambition très souvent justifiée. Le Conseil d'État défend fortement contre l'arbitraire des ministres les droits individuels, et l'évolution de la jurisprudence du recours pour excès de pouvoir ou détournement de pouvoir est intéressante à étudier. La Cour de cassation paraît inaccessible aux corruptions du pouvoir; est-il bien sûr cependant qu'elle le soit aux besoins du temps présent? Est-il bien sûr que ces deux assemblées ne décident toujours qu'en droit pur? En certaines circonstances où l'interprétation littérale d'un texte légal entrait en balance avec la solidité de l'État ou des nécessités de salut public, la question a pu au moins se poser. D'ailleurs, en dehors de ces cas particuliers et brûlants, la question est d'un intérêt général. Il faudrait, pour décider toujours en

droit pur, que ce droit pur existât; or il n'y a en fait que des lois passagères qui ont besoin d'être continuellement interprétées, et par des hommes de chair et d'os, de passions et de préjugés, d'une classe, sinon d'un parti, qui vivent dans une époque plus ou moins troublée, où le devoir n'est pas toujours clair. Nul n'ignore qu'il y a chez les magistrats de carrière, de naissance et d'éducation bourgeoise, et héritiers des légistes de l'ancien régime, un esprit conservateur qui est en raison directe de l'élévation de leurs appointements, et que Tocqueville connaissait bien. Un magistrat inamovible, ou qui touche comme en Angleterre 125000 francs par an d'appointements, sera certes impartial vis-à-vis du pouvoir; le sera-t-il vis-à-vis d'un « énergumène » qui voudrait transformer le régime économique qui lui assure une si belle situation? Et comme l'interprétation par le juge joue en Angleterre un rôle très grand, un rôle si grand qu'on a pu dire que, de l'autre côté du détroit, c'est le juge qui fait la loi, on peut pressentir quel est l'esprit général de la jurisprudence anglaise. Aussi ne nous étonnons pas de la voir attaquée, surtout dans des procès fameux qui intéressent le travail, par la classe productrice[1].

Cela est inévitable, et il est permis de sourire en lisant les diatribes qui dénoncent l'intrusion de la

1. Se souvenir, notamment, de l'arrêt des Lords dans l'affaire du Taff Vale (1901), et du récent arrêt d'Osborne.

« politique » dans l'administration de la justice. Oui, cette ingérence est parfois intolérable; mais si le Parlement, en usant du droit d'interpellation, ou en réclamant des commissions d'enquête, ne contrôlait pas la justice, c'est *une autre* politique qui triompherait, ce serait toujours la politique. M. Raymond Poincaré dit de l'ancienne magistrature : « Elle était doctrinaire, formaliste, réfractaire aux idées nouvelles. Mais elle passait d'ordinaire pour indépendante et pour impartiale[1] ». Nous nous demandons ce que pouvait être une pareille « impartialité », ou plutôt nous le savons trop.

Il ne faut pas se leurrer. Faire appel à « l'impartialité » des hauts magistrats et des hauts administrateurs, c'est toujours prendre dans quelque mesure un esprit de classe pour arbitre d'un autre esprit de classe : ne soyons pas trop surpris si de temps à autre des plébéiens résolus refusent de s'incliner devant les verdicts de personnalités ou de collectivités étrangères à leur genre de vie, qui par tradition et par position sont

1. Préface à l'*Essai sur l'Art de juger* de M. Ransson, reproduite dans le *Temps* du 13 février 1911. Le juge d'instruction qui commente ce livre va jusqu'à dire qu'il y a un danger plus terrible encore que l'intrusion de la politique dans la justice : « c'est la crainte de l'opinion publique et le désir d'être d'accord avec elle ». Nous comprenons ce désir; mais est-il possible de ne pas désirer être d'accord, non avec l'opinion publique au sens vague, mais avec l'opinion de telle ou telle classe, de tel ou tel milieu, de tels ou tels hommes?

nécessairement conservatrices, et dont les arrêts ne peuvent signifier qu'une transaction passagère entre forces qui continueront de s'opposer jusqu'à ce qu'elles arrivent — si elles y arrivent jamais — à la fusion définitive... N'y a-t-il que de la « démagogie » dans les récriminations qui flétrissent les « services » d'une « magistrature de classe »?

La dépendance des magistrats n'est pas généralement contestée, aussi les esprits « libéraux » mettent-ils ailleurs leur espoir. Ils ont confiance dans le jury, juridiction plus indépendante et plus égalitaire, mieux protégée contre les pressions gouvernementales, et qui satisfait à la logique de la démocratie. Ces avantages sont certains; encore faut-il voir que les jurés aussi sont des hommes. Un écrivain anglais, M. Graham Wallas, propose de régénérer le système représentatif en donnant aux élections politiques toute la majesté et la solennité d'un jury judiciaire, d'où sont exclues les basses passions. Dans le jugement par jury, M. Wallas va jusqu'à voir une véritable décision scientifique, et dans l'institution elle-même un véritable « laboratoire » où sont appliquées les saines règles psychologiques du raisonnement, si déplorablement faussées par un intellectualisme qui empoisonne, suivant l'auteur, toute la science politique[1].

1. Voir *Human Nature in Politics*, London, Constable, 1908.

Nous ne connaissons pas assez les choses d'Angleterre pour nous prononcer sur ce point. On conçoit que le respect des autorités et des institutions, joint au culte de la liberté individuelle, traditionnels de l'autre côté du détroit, puissent créer un état d'esprit favorable à l'impartialité et à l'équité; toutefois, même dans ce cas, ces vertus ne sont encore que relatives; elles jouent vis-à-vis du pouvoir, elles laissent l'individu désarmé contre les suggestions inconscientes des préjugés de classe, de l'éducation, des croyances morales ou sociales. En France, les exemples ne manquent pas de verdicts qui trahissent la peur ou la vengeance d'une classe, dès que les intérêts des jurés peuvent, directement ou par l'effet d'une vague lointaine, être menacés. On l'a si bien senti qu'on a proposé récemment d'élargir le recrutement du jury; mesure nécessaire, mais quelques précautions que l'on prenne on n'arrivera pas à éliminer complètement l'esprit de parti. Si tant de journalistes préfèrent la Cour d'assises à la correctionnelle, ce n'est pas que le jury soit plus « juste », c'est qu'il est plus facile d'émouvoir la passion populaire que la déformation professionnelle, et trop souvent docile aux suggestions du pouvoir, des juges de carrière.

La conclusion de ces considérations, c'est que l'impartialité, au sens rigoureux du mot, n'existe ni pour les spéculatifs purs ni, à plus forte raison, pour les

hommes d'action. On peut, à force de largeur d'esprit, de discipline intellectuelle, d'information étendue et sûre, de sympathie et de chaleur morale prendre conscience, à une plus ou moins grande profondeur, du plus grand nombre possible de genres de vie, les comparer et les harmoniser, et essayer, avec une sincérité absolue, de s'élever au-dessus d'eux; on ne peut jamais être assuré que cet effort sera complètement efficace, car on ne peut pas dépouiller son propre moi, qui est aussi celui de son temps, de sa race, de sa classe, la tunique de Nessus aux multiples nuances, indéchirable. Ce qu'on peut faire, c'est devenir compétent dans son propre milieu, devenir, par une adaptation toujours plus profonde aux conditions de sa vie, un de ces « témoins », une de ces « consciences qui comptent », dont parlait Rauh; mais les milieux étant différents, les résultats auxquels aboutissent ces consciences par hypothèse également sincères seront loin de toujours concorder; aussi bien n'est-ce peut-être pas l'essentiel[1]. Sans doute, tous les hommes compétents moralement pourront arriver à une entente sur la *forme* des principes; mais quand il faudra préciser leur *contenu* concret, quotidien, contingent, que de divergences irréductibles apparaîtront, filles de tempéraments divers! Tout le monde voudra la justice;

1. Tel était l'avis de Rauh. Cf. l'*Expérience morale*, 2ᵉ édit., p. 185-186.

tout le monde accordera-t-il que le socialisme, ou seulement l'impôt sur le revenu, la réalisera?

Une autre conclusion, c'est que dans tous les cas la capacité technique est plus ou moins consciemment subordonnée à une opinion; politique et technique ne peuvent pas plus se séparer absolument que spirituel et temporel, ou science et philosophie. Sans doute, nous venons de le voir, il est facile et nécessaire de les distinguer relativement, quand ils sont à une assez grande distance l'une de l'autre et qu'ils se meuvent dans des domaines nettement distincts, où nulle confusion n'est possible. En ce sens on a raison de désirer la séparation de l'administration et du gouvernement, comme de l'économique et du politique, ou du religieux et du politique. Cette séparation apparaît à l'heure actuelle comme un besoin, elle mettrait fin à des mœurs politiques intolérables, et elle est possible si l'on s'en tient à un point de vue formel.

Mais qu'on serre de près le problème et la cloison étanche s'évanouira. Sur un grand nombre de points, *qui seront justement les plus importants*, les plus décisifs pour l'orientation de la pensée et de l'action (comme les grandes hypothèses scientifiques ou les nécessités de salut public); peut-être même sur tous les points, à les considérer de près, on se trouvera en présence de « questions mixtes » où l'administratif et le politique seront mêlés, comme le temporel et le

spirituel ou le laboratoire et l'oratoire. Par l'analyse de multiples cas concrets un écrivain politique surtout préoccupé de pratique, M. Henri Chardon, est arrivé à des conclusions identiques. « Les rôles du législateur et de l'administrateur [on pourrait ajouter : du juge] sont constamment mélangés, et la pratique ne s'embarrasse guère de toutes les belles théories qui séparent ces rôles. » M. Chardon ajoute même que « cette fusion perpétuelle ne vicie aucune opération[1] ». Et qu'il y ait subordination consciente ou fusion, c'est toujours en définitive la *fin* qui attire à elle le *moyen*, la politique qui inspire la technique, la religion qui commande la science.

De là le rôle des partis dans une démocratie, et plus généralement dans toute société politique. Ce sont eux qui groupent et disciplinent les conceptions diverses des fins sociales, et qui orientent vers la réalisation de ces fins les capacités techniques. A ce point de vue ils sont utiles et nécessaires, et l'on comprend que les politiques loyaux, qui n'ont pas peur des mots et désirent avant tout une politique de clarté, apportent tous leurs soins à les organiser et à distinguer leur parti des autres partis. On a proposé, il est vrai, de les remplacer par des ligues, qui rempliraient la même fonction et n'auraient pas leurs

1. H. Chardon, *L'Administration de la France, les Fonctionnaires*, p. 101.

défauts. Mais, ligue ou parti, il faut des organismes politiques qui concrètent un idéal, se proposent la poursuite de fins ; qu'on les appelle d'un nom ou d'un autre ce sont au fond des partis. Sans doute ils suscitent des passions intenses, des plus hautes aux plus immondes, semblables en cela aux partis religieux, dont ils ne sont d'ailleurs qu'une variété ou une transformation. De là l'attraction, trouble et magnifique, qu'ils exercent; de là aussi leur perpétuité dans un État. Ils sont éternels, admirables et hideux comme l'idéalisme. Ils sont ce qui nous sépare et ce qui nous unit le plus; ils peuvent s'élargir jusqu'à embrasser, à force de sympathie, l'humanité entière; mais, quoi qu'on fasse, on ne peut jamais dépouiller complètement leur empreinte [1].

1. Nous nous rencontrons, dans cette conception du rôle des partis, avec M. F. Enriques, qui lui aussi reconnaît dans la politique un choix de fins et non pas seulement de moyens, et qui appelle les partis « des organes formatifs de la conscience politique ». (La théorie de l'État et le système représentatif : *Scientia*, 1909, n° 3, p. 67 et 75 du supplément français.)

CHAPITRE V

POSITIVISME ET DÉMOCRATIE (FIN) : L'INTÉRÊT GÉNÉRAL ET L'ÉLECTION

Ces prémisses posées, il va être facile de répondre au grand argument des anti-démocrates royalistes. Que reprochent-ils au régime électif? D'obliger nécessairement les mandataires, soucieux avant tout de leur réélection, à se préoccuper des intérêts particuliers de leurs mandants plutôt que des intérêts généraux de la nation. La préoccupation des intérêts particuliers, selon eux, n'est pas en soi une mauvaise chose, et M. Maurras a même soutenu qu'à ce point de vue le scrutin d'arrondissement, tant décrié, était moins mauvais que le scrutin de liste, même avec représentation proportionnelle. Le régime électif est même excellent s'il s'agit de nommer des *notables* chargés d'éclairer le souverain sur les besoins des régions ou des corporations; mais il est radicalement anarchique si on en veut faire un moyen de *gouvernement*. Regardez vers vos circonscriptions, dit-il sans cesse aux représen-

tants comme le fit jadis un garde des sceaux; quant à la France éternelle elle s'en tirera comme elle pourra. Le roi héréditaire est au contraire par naissance, par éducation, par intérêt, par « position », le représentant de cet intérêt national, supérieur aux antagonismes régionaux ou corporatifs comme aux querelles de parti, et il est inaccessible aux tentations de la ploutocratie qui guettent nécessairement les députés. — Raisonnement spécieux, mais valable à condition d'identifier l'intérêt personnel du roi avec l'intérêt général. Avant d'examiner cette hypothèse, peut-être serait-il bon de serrer de près ces notions d' « intérêt particulier » et d' « intérêt général », dont on fait un si étrange abus.

C'est un lieu commun sociologique que l'intérêt général d'une société n'est pas la somme mathématique des intérêts particuliers de ses membres. Nous n'y contredirons pas. Qu'il y ait un intérêt général distinct des intérêts particuliers de tel ou tel individu ou de telle ou telle collectivité, cela est évident. Il est trop clair que l'intérêt d'une ville ou d'un port de mer est d'avoir une garnison ou un arsenal, pour « faire marcher le commerce »; mais l'intérêt de la défense nationale peut exiger que cette garnison ou cet arsenal soit ailleurs, et dans ce cas un gouvernement ne doit pas hésiter.

Mais s'il y a des intérêts particuliers nettement

opposés à l'intérêt général, il ne faudrait pas croire que tout ce qu'on flétrit sous le nom « d'intérêt particulier » présente ce caractère. Or, c'est bien la confusion qui tend inconsciemment à s'établir. Que de protestations n'entendons-nous pas dans la presse lorsque, surtout au moment de la discussion du budget, on expose au Parlement les revendications de telle ou telle collectivité particulière, ou lorsqu'on propose des lois sociales au profit de telle ou telle catégorie sociale! Dilapidation des finances de l'État, s'écrie-t-on, dépeçage de l'intérêt national au profit de l'ouvrier, du paysan, du fonctionnaire! Démagogie!

Il faut s'entendre. Ces clameurs signifient simplement que d'autres catégories sociales sont atteintes ou menacées dans leur situation acquise, qu'elles ont une tendance bien naturelle, nous l'avons vu, à considérer comme intangible[1]... « L'intérêt national », c'est ici l'intérêt des financiers, des capitalistes, des gros commerçants, de tous ceux qui sont de l'autre côté de la « barricade ». Comme ces intérêts menacés ont à leur disposition de puissants moyens d'action sur l'opinion,

1. Le *Publicola* de Boutmy a bien montré que, si le service de deux ans n'avait pas été voté, l'institution d'une armée professionnelle n'eût satisfait que des intérêts égoïstes. « Alors, comme aujourd'hui, c'est l'intérêt de classe qui l'aurait emporté, et, dans un des cas comme dans l'autre, il aurait aisément prévalu sur la préoccupation d'assurer la défense de la Patrie menacée. » (*Études politiques*, p. 99.)

il leur est facile de créer dans le public une croyance favorable à la fusion de *leur* intérêt particulier et de l'intérêt général ; mais on ne voit pas comment l'intérêt général lui-même serait affecté par une répartition différente des intérêts particuliers.

Certes la pratique ordonne la prudence. Si certains intérêts particuliers sont atteints, ils se déroberont, et la richesse générale se trouvera compromise. Mais ceci est une autre question, une question d'opportunité, très importante certes, mais qui n'a rien à faire avec la justice pure. Autant que ce dernier mot a un sens, on peut dire que l'intérêt *le plus général* s'incarne dans le prolétariat, car si en tant que classe actuelle le prolétariat a des intérêts particuliers, il est gros en puissance de l'intérêt total, puisqu'il aspire à fondre en lui toutes les classes.

On voit donc que s'il ne faut pas confondre les intérêts particuliers avec l'intérêt général, il est non moins excessif de les opposer absolument. Il y a *des* intérêts particuliers contraires à l'intérêt général, et que le droit ne peut légitimer. Il en est d'autres qu'il est de l'intérêt général de satisfaire, dussent d'autres intérêts particuliers en être lésés. L'intérêt général consiste à faire l'équilibre entre les intérêts particuliers, et à donner la prééminence aux plus pressants et aux plus généraux.

La considération même du futur n'échappe pas à

cette loi. On peut en effet reprocher à cette conception d'être statique, de ne pas prévoir l'avenir; on peut craindre que la ruée et la mêlée des intérêts particuliers ne voient pas plus loin que le présent et ne sacrifient les générations à naître. On peut et il faut désirer l'établissement d'institutions ayant pour mission spéciale de rappeler ce qui dure, les grandes fonctions sociales, les forces éternelles de la nation. M. Fouillée a tout à fait raison de le souhaiter. Mais ici encore il n'y aurait pas antagonisme entre des intérêts particuliers et un vague intérêt général; le conflit serait entre certains intérêts immédiats et d'autres intérêts particuliers qu'on entrevoit dans l'avenir, et auxquels un fort sentiment moral ordonne de faire une part.

L'intérêt général c'est la conciliation de tous les intérêts particuliers, ceux du passé, ceux du présent et ceux de l'avenir; mais il faut bien dire, malgré les variations faciles qu'on peut broder sur le thème de la brièveté du présent, que seuls les intérêts du présent, d'un présent toujours mouvant, sont des intérêts réels, car le passé et l'avenir n'existent, sous leur forme consciente, que dans la mémoire ou la volonté des générations actuelles : volonté de faire durer ce qui a été, volonté de préparer ce qui sera. C'est affaire d'éducation, de persuasion et de croyance; affaire aussi de jugement, car les générations présentes ne voudront conserver du passé que ce qui leur paraîtra légitime,

et elles ne se sacrifieront pour l'avenir qu'en tant que ce sacrifice les attirera par son aspect raisonnable et beau. Il y a là matière éternellement mouvante à compromis, à équilibre entre les besoins légitimes du présent et les sacrifices nécessaires que le présent doit consentir dans l'intérêt social durable.

Comment sera réalisé cet équilibre, cet arbitrage des intérêts particuliers, pour le plus grand bien de l'intérêt général ? Deux réponses sont possibles : par un roi absolu, dont le dictateur positiviste n'est qu'une variété, ou par la majorité. Ce sont les deux solutions opposées de la démocratie et de la monarchie véritable, c'est-à-dire antiparlementaire, réclamant pour elle seule la fonction d'arbitre, souffrant, comme dit M. de la Tour du Pin, des limites mais pas de partage, telle en un mot que la réclame l'*Action française*.

Mais le roi conservant pour lui seul la fonction d'arbitre, comme sous l'ancien régime, c'est l'arbitraire sans contrôle et sans contre-poids, la prédominance d'un intérêt de caste ou d'une opinion personnelle, qui ne laisse d'autre alternative au peuple que la soumission passive ou la révolution, et qui oblige parfois à la révolte ses propres partisans. Le bulletin de vote, en somme, est plus franc, plus économique et moins arbitraire, car à des intérêts particuliers inté-

ressés dans une question s'opposent d'autres intérêts particuliers désintéressés dans la même question, et qui, en faisant bloc, ont chance de représenter l'intérêt général et de défendre la chose commune. C'est ce que M. Darlu a très simplement et très nettement mis en lumière.

Ils peuvent aussi, dira-t-on, se faire des concessions mutuelles, et l'intérêt général sera galvaudé par des marchandages entre les intérêts particuliers! — Sans doute, mais la fonction du gouvernement, de tout gouvernement, est précisément de montrer où est l'intérêt national, de s'élever au-dessus des partis, et nous ne prétendons pas qu'une démocratie, pas plus que toute autre forme du gouvernement, puisse fonctionner sans esprit civique.

C'est ici, on le sent, qu'est la question essentielle : est-il possible à un gouvernement de s'élever au-dessus des partis, et, si cela est possible, un roi seul peut-il le faire? S'élever au-dessus des partis, c'est l'idéal de tout gouvernement, et c'en est théoriquement la fonction. Mais peut-il réellement la remplir?

Il y a d'abord une solution doublement affirmative. M. Faguet, par exemple, reconnaît qu' « un roi peut très facilement être indépendant des partis », mais il ajoute que tout « bon gouvernement » en est capable, car, « s'il se bornait à être un bon gouvernement, il se créerait immédiatement une majorité formidable,

devant laquelle les partis ne seraient que trois ou quatre minorités imperceptibles[1] ». — Peut-être; mais c'est qu'alors tous les partis, ou la majorité de leurs membres dans tous les partis, s'accorderaient dans la conception de l'intérêt général, qui serait par là-même conforme à l'idéal du plus grand nombre. Il y aurait un bon gouvernement, oui, mais il y aurait surtout de bons citoyens, et celui-là ne ferait que traduire les désirs de ceux-ci. Et, à y regarder de près, ce serait toujours l'idéal d'un parti, reconnu par tous comme le plus grand, le plus noble, le plus généreux, qui serait devenu l'intérêt général.

Les anti-démocrates nationalistes adoptent une solution intermédiaire. Pour eux un gouvernement électif, asservi à l'opinion et à la ploutocratie qui la manie, est nécessairement un gouvernement de parti. Mais un roi héréditaire, ne tenant pas ses pouvoirs de l'élection, et par suite indépendant des forces financières — ils disent même, avec une précision brutale, de l'or juif — peut vraiment constituer un gouvernement national et être un arbitre impartial. — Autre illusion, car si le roi ne dépend pas d'une clientèle électorale, il dépend de sa caste, de sa maison, de ses relations, de tout cet ensemble de circonstances qui lui constituent un milieu spécial et lui font voir

1. Préface au livre de M. Arthur Meyer : *Ce que mes yeux ont vu.* Citée dans le *Temps* du 2 mars 1911.

l'intérêt général à travers ce prisme. Cela est bien, à proprement parler, un esprit de parti, et ce n'est pas l'esprit du parti qui sera la plus populaire. Quant à dire que le roi est indépendant des financiers, que la puissance du fer brise la puissance de l'or, c'est un beau rêve, mais auquel l'histoire inflige d'assez fréquents démentis. L'or dirige les monarchies comme les républiques. Et il peut se trouver, en effet, des gouvernements pour résister à cette ploutocratie, mais ce n'est pas une grâce d'État du gouvernement royal. Et si cette lutte est victorieuse, ce sera ici encore parce que tous les bons citoyens auront coopéré avec le gouvernement, ou que celui-ci aura prévenu leurs désirs.

Quand donc les monarchistes prétendent que le roi est, « par position », le meilleur gardien de l'intérêt général, ils sous-entendent que tous les autres intérêts particuliers devront se confondre avec l'intérêt du roi, de sa caste et de sa maison, comme dans notre démocratie bourgeoise ils doivent se confondre avec les intérêts des classes dirigeantes. A cette condition tout ira bien, et l'intérêt national sera défendu. Il faut donc admettre que l'ordre traditionnel doit rester immuable, qu'il doit y avoir du haut en bas une subordination indiscutée, inébranlable, et c'est bien ainsi en effet que les traditionalistes conçoivent les leçons de la raison politique. Le

prolétaire doit être intimement uni et subordonné au capitaliste dans la corporation, et le producteur industriel au chef politique dans la nation; tout en haut le roi, arbitre suprême, et guidé par l'intérêt de sa descendance, défend le domaine commun et au besoin l'agrandit contre l'étranger. L'ordre est assuré, *à condition* que les classes s'emboîtent exactement les unes dans les autres, ou plutôt se *superposent* en se pénétrant les unes les autres, mais sans perdre leur sentiment de classe, jusqu'au sommet de la pyramide où le chef héréditaire assure la continuité.

Et c'est parfait, en vérité; mais cela suppose que les prolétaires accepteront toujours cette subordination politique, et tous les citoyens la pérennité des « droits historiques » qui garantissent le droit incontesté du monarque : deux gros points d'interrogation auxquels on peut ne pas répondre avec l'imperturbable assurance des « nationalistes intégraux ». Et il est à craindre que toutes les imprécations contre « l'anarchie » moderne n'empêchent pas ces problèmes de se résoudre d'une façon moins géométrique et moins simple.

Car, enfin, voyons cette idée maîtresse de M. Maurras, qui est la clé de voûte de son système. M. Maurras, disions-nous, supporterait l'élection, mais à condition qu'elle ne fonde rien. Ce qui fonde l'autorité, selon lui, c'est le *droit historique*. A vrai dire,

ce droit n'est lui-même qu'un point d'arrivée; il est au sommet de toutes les déductions qui aboutissent à faire de la monarchie héréditaire la seule forme politique du salut public; il n'en est donc que plus important. Et sur quoi s'appuie-t-il lui-même? Sur la force. « La carence du pouvoir ressemble à la vacance d'un champ. Le prend qui veut, le tient qui peut. » Mais pour enlever à cette doctrine réaliste le caractère matérialiste qu'on ne manquerait pas de lui reprocher, M. Maurras se hâte d'ajouter que ce qui fonde, c'est la force *bienfaisante*. Et la détermination de ce bienfait, selon notre auteur, n'est pas arbitraire : il est patent qu'au cours de notre histoire ce sont les rois de France, aidés des évêques, qui ont créé et conservé la France; voilà ce qui fonde le droit de leur maison.

Ce raisonnement suppose au moins deux postulats, qui ne paraissent ni l'un ni l'autre devoir être acceptés facilement par la conscience contemporaine. D'une part il faut admettre que les rois seuls ont fait la France, les serviteurs et le peuple ne comptant pas. Conclusion excessive, injuste, car, sans vouloir diminuer l'action magnifiquement créatrice des élites, il faut reconnaître que, d'abord, dans la plupart des cas, ces élites ont été constituées bien plus par des ministres géniaux que par des rois rarement transcendants; puis que les grands serviteurs eux-mêmes n'auraient pu faire leur œuvre sans la collaboration des milliers

de petits serviteurs anonymes qui ont compris leurs vues et les ont réalisées. Cette collaboration du peuple est généralement dédaignée; elle a été, reconnaissons-le, très faible historiquement; mais nous la voyons s'affirmer et s'imposer chaque jour, elle est l'essence du mouvement démocratique. Elle ne consentira donc plus à se laisser traiter comme une quantité négligeable.

D'autre part, à supposer que l'action personnelle des rois ait été en effet seule créatrice, il faudrait admettre, pour accepter le droit héréditaire, que les bonnes (ou les mauvaises) actions d'un homme se répercutent éternellement sur sa descendance. Le péché d'Adam a fait le malheur de l'espèce humaine, la bravoure d'Hugues Capet fonde le droit du duc d'Orléans. Autre postulat qu'on n'envisage pas sans surprise, ni même sans révolte. Il n'y a guère que l'hérédité physiologique qui ne pardonne pas, et encore ne se fait-elle pas sentir indéfiniment; ses effets ne tardent pas à être corrigés par les habitudes que peuvent acquérir les nouvelles générations, car ces habitudes ont, elles aussi, suivant l'hypothèse communément acceptée, une tendance à passer dans l'hérédité et à modifier ainsi les influences ancestrales.

Mais, en tout cas, on n'admet plus moralement ni la perpétuité des conséquences d'un crime ni la perpétuité des conséquences d'un bienfait. Si légitime que

soit le culte du passé, il arrive toujours un moment où la considération des vivants l'emporte, où il y a prescription. Un droit tombe en déshérence s'il ne trouve pas un fondement toujours nouveau non dans les vertus des ancêtres, mais dans les vertus propres de celui qui prétend en être le titulaire; c'est la tendance moderne qui conduit, non à supprimer, mais à réglementer l'héritage, et à l'enfermer dans des limites congrues. Les traditionalistes le sentent si bien qu'à ce « droit historique » ils ajoutent, pour le lester, des titres positifs : la compétence propre et unique du roi à gouverner au nom de l'intérêt général. Nous venons de voir ce que vaut cette hypothèse. Quant au droit historique, nous ne l'avons jamais vu condamné plus fermement que par le maître de M. Maurras, M. de la Tour du Pin. « S'il est ancien, il est périmé. » Aussi l'auteur des *Aphorismes de politique sociale* s'appuie, comme Bonald, pour fonder le droit, sur la « nature des choses »; mais quel vague dans cette formule d'apparence scientifique!

Il nous paraît donc que la démocratie élective fait en somme courir moins d'aléas à un pays que la monarchie antiparlementaire. Les intérêts particuliers se balancent au Parlement, pour se concilier, comme ils se balancent dans l'opinion. Et c'est en persuadant la majorité des autres, et en composant avec eux, que les uns s'assurent un rang de priorité.

D'ailleurs, ne l'oublions pas, leur force d'action au Parlement ne fait et ne fera de plus en plus que traduire leur force réelle dans le pays, malgré l'importance exagérée que donne présentement à l'action bruyante de certaines minorités la passivité de la masse.

L'harmonisation sera donc le résultat du jeu des forces, qui ont intérêt à s'organiser pour se défendre ou pour attaquer. Et il n'y a pas d'autres moyens de les accorder que le scrutin. Il y a aussi, il est vrai, les coups, qui sont un moyen radical de tout faire rentrer dans l'ordre... pour un instant. Mais encore que M. Sorel ait mis la violence à la mode, et que les flammes de l'émeute jettent en effet quelque couleur sur la grisaille de l'existence, peut-être n'est-il pas indifférent de voir succéder, dans la vie normale d'un pays, le règne du bulletin de vote à celui du bûcher ou de la chaussette à clous. C'est moins pittoresque, plus béotien : résignons-nous au béotisme. Contentons-nous de souhaiter que l'on mette en présence, pour les équilibrer, la tradition et le présent, la science et la vie, les droits acquis et les droits à naître, toutes les volontés, toutes les forces qui constituent la vie collective. Comment mieux le faire que dans des assemblées, où chacun exposerait son point de vue, apporterait les conclusions de son expérience propre? Cela est aussi peu

idéologique que possible, et le procédé présente le minimum d'arbitraire.

Mais un positiviste ne serait pas désarmé. Par crainte de l'idéologie, dirait-il, vous tombez dans la barbarie. Car le scandale subsiste, de réunir dans les mêmes assemblées et d'accorder la même valeur aux « supérieurs » et aux « inférieurs », et de faire élire ceux-là par ceux-ci. — Cette objection fondamentale, n'avons-nous pas maintenant les moyens de la résoudre?

Divisons d'abord la difficulté, comme nous le recommande Descartes. Posons de nouveau notre distinction de ce qui est politique pure, c'est-à-dire croyance et volonté subjectives, domaine des fins, jugements de valeur, ne faisant appel qu'au sentiment et excluant la possibilité de tout critérium scientifique, et ce qui est technique pure, c'est-à-dire domaine des moyens, production scientifique et spécialisée, qui exige évidemment une compétence définie.

Dans ce dernier domaine, nous trouvons des intelligences inégalement puissantes ou exercées, et par conséquent inégalement aptes à remplir des postes inégalement importants. Nous trouvons une hiérarchie. Et l'intérêt même de la fonction, de la société, de la vie, exige que l'on s'incline joyeusement, avec bonheur et fierté, devant des compétences indiscuta-

bles, qu'on ne peut suspecter parce qu'elles ont fait leurs preuves et parce que la constatation de ces compétences — sauf exceptions malheureusement fréquentes — est un fait tangible, qui peut ne pas surexciter la sensibilité, sur lequel, par conséquent, l'accord peut se faire. — Réservons, encore une fois, la question de savoir si une rémunération exorbitante doit être attribuée à ces supériorités reconnues.

Pourtant, ici même, nous constatons déjà une tendance significative. Dans les choses de technique pure, il n'y a plus aujourd'hui de compétence universelle et absolue. A notre époque de division de plus en plus minutieuse du travail il devient impossible à un esprit particulier, si puissant soit-il, de posséder la totalité des connaissances nécessaires pour bien remplir une fonction. En outre, on ne sait vraiment bien que ce qu'on fait, on ne réfléchit vraiment avec profit que sur ce qui est l'objet de la pratique journalière ou de la méditation coutumière, et cela s'applique aussi bien aux postes les plus élevés de direction qu'aux plus humbles postes d'exécution. Si large que soit son regard, si perçante que soit sa vision, un « supérieur », parce qu'il ne peut pas tout faire, ne peut, à lui seul, embrasser tout le réel; et, d'autre part, un « inférieur » peut, grâce à une aisance, un loisir, une culture croissants, dégager la philosophie de sa propre activité. Souvenons-nous aussi que les

hautes compétences peuvent, par excès de scrupule ou manque de foi, rester hostiles à des perfectionnements que des compétences moindres, mais plus imaginatives ou plus enthousiastes, peuvent apercevoir.

Que conclure de ces prémisses, sinon que la civilisation, même dans ses fonctions les plus spécialisées, est œuvre collective? Comme le disait déjà Proudhon, c'est en se confrontant dans une discussion largement contradictoire que les diversités individuelles éliminent ce qu'elles peuvent avoir de trop subjectif et de trop absolu, et que se dégage une « raison collective » qui s'impose, si l'on n'est pas affolé par le sens propre, aux inspirations particulières, toujours trop partielles. Aussi, pour lui, l'organe de cette raison était « le groupe travailleur-instructeur; la compagnie industrielle, savante, artiste; les académies, écoles, municipalités; l'assemblée nationale, le club, le jury; toutes réunions d'hommes, en un mot, formée pour la discussion des idées et la recherche du droit[1]. » Et dans une pensée voisine M. Durkheim a pu dire : « C'est la conscience collective qui est le véritable microcosme[2] ».

Les groupes, plus que les individus, sont donc compétents même pour diriger une fonction. Et si le rythme imprévisible de l'action rend nécessaire,

1. *De la Justice*, etc., t. III (nouvelle édition), p. 119.
2. *Revue de Métaphysique*, novembre 1909, p. 756.

comme nous l'avons dit, que de ces groupes émergent des individualités puissantes, à qui les associés doivent faire confiance dans l'œuvre quotidienne de direction et de coordination, ces organes directeurs ne sauraient posséder un pouvoir absolu; ils sont moralement obligés, *dans l'intérêt même de leur fonction*, de consulter leurs subordonnés.

Ainsi se trouve justifiée, au point de vue même des exigences techniques, cette tendance naissante de nos administrations à réunir dans les mêmes conseils les représentants qualifiés de toutes les catégories du personnel et même du public, intéressé au premier chef comme consommateur. Ces spécialistes différents d'une même fonction, ces représentants également intéressés au bon accomplissement de la fonction, confrontés, se complètent et s'éclairent les unes par les autres. Cela est vrai, non seulement de l'administration mais de la science; on a montré que la collaboration des ouvriers peut être utile même aux savants[1]. De même, les industriels avisés ne manquent pas de solliciter les avis des ouvriers, souvent plus compétents qu'eux-mêmes dans les questions de détail, et dans certaines usines des boîtes sont disposées pour recueillir les idées du personnel sur des perfectionnements possibles.

1. Voir un article du Dr Imbert, professeur à l'Université de Montpellier : « Rôle des ouvriers dans certains Congrès scientifiques. » (*Grande Revue*, 10 avril 1909.)

Et il est naturel, jusqu'à ce qu'ils aient acquis la culture qui leur permettra de dominer vraiment leur travail, que les inférieurs n'aient encore que voix consultative, et que la responsabilité effective reste aux dirigeants, seuls maîtres des décisions. Mais si l'on n'estime pas chimérique un mouvement ascensionnel haussant progressivement les inférieurs, grâce à de profondes transformations économiques et morales, à une compréhension de plus en plus scientifique et de plus en plus philosophique de leur rôle dans la production, ne peut-on concevoir à la limite un régime où, dans les administrations comme dans les industries, et réserve faite du rôle constant du chef, la voix délibérative aurait remplacé la voix consultative, parce qu'il n'y aurait plus proprement d'*inégalités*, mais seulement des *diversités* de fonctions et d'emplois ? Ce serait le Parlement du travail.

Ce qui est déjà vrai de la technique l'est *a fortiori* de la politique. Ici, plus de spécialistes, plus de fonctionnaires hiérarchisés remplissant une seule fonction ; il n'y a que des volontés ayant chacune leur vision propre des fins de la société. En ce qui concerne la croyance, sur quoi s'appuyer pour parler d'inférieurs ou de supérieurs? Toute commune mesure fait défaut pour asseoir un jugement vraiment scientifique, car les volontés qui s'opposent participent bien moins de la raison qui unit que des sensibilités irréductibles qui

divisent. Puisque nous sommes dans le domaine des *fins*, chaque membre de l'État doit pouvoir exprimer où il veut qu'aille l'État, et la majorité décide.

Nous entendons l'objection : quoi! le suffrage d'un ivrogne comptera autant que celui d'un génie; la « fin » voulue par un Vachey sera aussi respectable que celle rêvée par un Hugo! Est-il absurdité plus délirante? — Le thème est connu, et il est facile de le développer; mais — abstraction faite des indignes ou des déments nettement caractérisés sur lesquels il serait, croyons-nous, possible de s'entendre — nous ne voyons pas au nom de quel argument on peut dénier même à un « pauvre d'esprit », citoyen d'un pays et qui en supporte les charges, le droit de dire son mot dans l'orientation de la vie nationale.

Sans doute, nous ne contestons pas que certains citoyens soient plus instruits, plus désintéressés, et en ce sens plus compétents que d'autres; ils réalisent plus complètement, par une vision plus haute de l'intérêt national, le type de l' « honnête homme » et du « bon citoyen » d'une république. Il faut leur donner les moyens de faire entendre leur voix et il faut souhaiter qu'on les écoute. Mais cette adhésion ne peut être l'effet que de la libre discussion, de la libre mêlée des croyances. Et comment obtenir un accord unanime sur la désignation de ces bons citoyens, comment traduire numériquement leur supériorité?

Tout critérium est nécessairement subjectif, on ne peut plus parler d'égalité ou d'inégalité de croyance, mais seulement de diversité. Quand il s'agit de décider, la majorité fait loi, provisoirement, jusqu'à ce qu'une nouvelle distribution des forces fasse pencher la balance dans un sens différent.

Ainsi, qu'il s'agisse de technique ou de politique, l'individu a droit à être consulté. Il doit l'être en tant que producteur, au nom même de la compétence, dans sa fonction spécialisée, et il doit l'être en tant que citoyen pour exprimer son opinion sur la conduite de l'État. On ne saurait lui refuser cette dernière participation qu'en faisant de la politique une science pure; nous avons vu qu'on ne le peut pas.

En définitive, il y a deux sens du mot politique. Elle est d'abord une fonction, la fonction de direction technique des services publics, bref l'administration. En ce sens, répétons-le, elle n'est ni plus ni moins noble que les autres fonctions nécessaires du corps social, et elle exige des fonctionnaires compétents et spécialisés, des professionnels, devant étroitement collaborer avec des conseils. Mais l'administration, science des moyens, est au service des fins collectives, de la politique au sens philosophique et religieux du mot, et pour la détermination de ces fins la volonté de la majorité des citoyens apparaît comme un arbitre moins arbitraire que la volonté d'un seul ou d'une

minorité. Pour tout individu il faut poser en principe le droit et le devoir de prendre part à l'exercice d'une fonction définie et à la vie générale de l'État.

Mais nous avons vu que, par suite de la très grande complexité de la vie moderne, cette participation ne peut pas toujours se produire directement; elle ne peut avoir lieu que sous la forme d'un contrôle des professionnels, des délégués ou des représentants, par l'ensemble des producteurs ou des citoyens. Comment trouver les « fonctionnaires » les plus dignes, ceux qui incarneront la fonction avec le plus de compétence et d'autorité?

On se moque de l'élection. Nous pouvons déjà dire qu'elle n'est pas absurde, s'il est vrai que l'inférieur n'est pas complètement incompétent dans sa fonction et qu'il n'y a pas à proprement parler d'inférieur en politique. Elle a ses côtés faibles, sans doute, ses côtés lamentables; elle est souvent la tyrannie des instincts et des passions, mais les autres modes en sont-ils exempts? Au surplus, que propose-t-on à la place?

On parle de l'hérédité. L'hérédité, dit-on, conserve par le sang les prédispositions heureuses qui permettront au descendant d'une famille royale de bien concevoir et de bien accomplir plus tard ses fonctions de roi. Mais on a fait justice de ce roman. L'hérédité, en

effet, ne saurait transmettre que des prédispositions moyennes et très vagues bien difficiles à distinguer de l'apport de l'éducation; les soi-disant bienfaits de l'hérédité ne sont probablement que la conséquence d'une éducation précocement spécialisée. Cette éducation doit être conservée, car il ne s'agit pas de nier les bienfaits d'une éducation spéciale et de l'apprentissage d'une fonction, de la fonction politique comme de toute autre; mais il est clair qu'elle ne saurait plus être le monopole d'une famille, et c'est une question très controversée de savoir si la spécialisation doit commencer de bonne heure.

Quant à cette opinion, soutenue notamment par Renan dans son *Discours à l'Académie*, que les hasards de l'hérédité n'appellent pas au trône des souverains aussi médiocres que le millier de souverains élevés au pouvoir par les hasards de l'élection, c'est une opinion d'aristocrate, que l'on comprend fort bien de la part d'un Renan, mais qui participe de l'étroitesse d'une sensibilité aristocratique. En fait, certains des chefs de l'opinion parlementaire supportent la comparaison même avec les ministres des anciennes monarchies, surtout si l'on songe que la plupart de ces grands ministres étaient eux-mêmes des plébéiens. Les rois, certes, ont le mérite de les avoir distingués et maintenus; mais faire de bons choix, distinguer de bons serviteurs du pays est le privilège des grands politiques,

non d'une fonction héréditaire. Un président de la République ou un président du Conseil peut en être aussi capable qu'un roi ou un empereur.

L'hérédité écartée, il ne reste que le coup de force, le tirage au sort et l'élection. Mais un coup de force en appelle un autre, une nation ne peut vivre au milieu d'une série de coups d'État, et peut-être est-ce faire un mauvais calcul que de compter indéfiniment sur la passivité des citoyens. Le tirage au sort était pratiqué dans les républiques antiques, mais c'est qu'on lui attribuait un sens religieux que nous ne pouvons pas lui attacher. Nous ne pouvons plus croire que par le tirage au sort s'exprime la volonté des dieux. Ce procédé serait encore concevable dans une démocratie parfaite, où tous les hommes se vaudraient, où il n'y aurait pas entre eux de différences qualitatives. Nous ne vivons pas dans cette démocratie parfaite. L'élection a le grand avantage de nous le rappeler.

Mais si on finit, en désespoir de cause, par s'y résigner, on veut d'abord l'endiguer par de hautes barricades. On la réduit à la cooptation, au suffrage censitaire, au vote plural.

Le mode positiviste — c'est, on le sait, la cooptation — n'est pas irrationnel; il est même tout indiqué pour le recrutement de corps savants ou techniques, à compétence très définie et très certaine; mais ce n'est plus le cas pour la politique. On sait d'ailleurs

que même lorsqu'il s'agit de science pure la cooptation n'étouffe pas l'esprit de caste; elle le fait même fleurir parfois avec exubérance : que l'on songe aux intrigues des Académies... Aussi est-il nécessaire de ne pas laisser un corps technique à l'influence exclusive de ses seuls grands dignitaires.

Quant au suffrage exclusif des classes fortunées, inutile d'insister; il a pour effet d'engendrer une politique aussi « scientifique » que peut l'être, d'autre part, la politique de ceux qui n'ont rien. Il en faut dire autant du vote plural, qui n'est le plus souvent qu'une autre forme du régime censitaire. Sans doute, quand il est pur, il est juste en principe pour certaines catégories d'électeurs, pour les chefs de famille, par exemple, ou pour ces représentants éminents du génie national à qui nous avons reconnu, avec M. Fouillée, la nécessité de faire une place dans une démocratie; mais il entraînerait dans l'application tant de difficultés que le sentiment populaire l'acceptera de moins en moins. Victor Hugo n'est pas comparable à Vachey : lui donnera-t-on deux, dix, cent voix de plus qu'à Vachey? On voit tout l'arbitraire de traduire des qualités incommensurables par des quantités forcément grossières.

Le suffrage universel prête évidemment flanc à la même critique, mais il faut reconnaître que sa simplification radicale, tout en restant arbitraire, l'est en

somme moins que le vote plural. D'autant plus que cette simplification sera de moins en moins injurieuse pour la raison à mesure que les hommes deviendront de plus en plus semblables, en même temps que différents, car on peut croire qu'il y aura dans l'avenir moins de Vachey et peut-être aussi moins de Hugo, et, encore une fois, rien n'oblige une société saine à conserver les Vachey dans le corps électoral.

Nous aboutissons donc au suffrage universel, non parce qu'il est le plus parfait, mais parce qu'il est le moins imparfait. Et par suffrage universel nous entendons, on l'a vu, un suffrage plus étendu que notre suffrage actuel, l'unanimité de la vie collective, réserve faite des exclusions nécessaires et de l'opportunité des extensions. Suffrage de tous les fonctionnaires compétents dans la fonction, de tous les citoyens dans la cité, pour la participation directe aux lois ou le choix des représentants, nous ne trouvons rien de plus relativement satisfaisant.

Ce mode de sélection est loin d'être sans reproches; nous dirions volontiers qu'il n'est qu'un pis-aller. Son plus gros défaut est de favoriser, de créer presque mécaniquement le règne des bavards, des beaux parleurs superficiels qui font illusion aux foules, au détriment des véritables compétences dont l'austère talent se hérisse d'épines. La démocratie, a-t-on dit, est le règne de l'orateur, et si

l'art oratoire peut rendre éclatant un fonds solide, il peut aussi voiler du retentissement des formules sonores le vide ou le sophisme, ou l'appel aux basses passions. Et cela est vrai bien souvent.

Aussi ne pouvons-nous nous empêcher de trouver excessif l'enthousiasme — tout théorique, d'ailleurs, — de M. Faguet, qui appelle l'élection, quand elle est « intelligente », « un admirable moyen de différenciation, un admirable moyen de distribution des éléments vitaux d'un pays, un admirable moyen pour mettre chacun à la place pour laquelle il est fait et non à la place que lui assigne le hasard de la naissance ». Peut-être, quand elle est intelligente, mais il y a tant de causes pour qu'elle ne le soit pas!... M. Faguet en tombe d'accord, et retournant sa pensée il ajoute que précisément la démocratie ne *veut* pas être intelligente, qu'elle n'a aucun goût pour les élites quelles qu'elles soient, qu'elle est donc le régime politique des peuples qui se renoncent. L'admiration excessive de tout à l'heure a pour contre-partie un peu trop de défiance. Car affirmer que les démocraties ne veulent pas et ne voudront pas se donner une culture et une élite, c'est ce qu'on ne peut pas faire *a priori*; c'est le secret de l'avenir.

Ce qu'on peut répondre dès aujourd'hui, en faveur de l'élection, c'est que les passions qu'elle soulève sont plus légitimes historiquement, c'est-à-dire plus

indicatrices des grands besoins du moment, des aspirations profondes du pays, que la prudence stérile et intéressée des oligarchies dominantes qui prétendent se soustraire au contrôle populaire. C'est que les compétences elles-mêmes, techniquement indiscutables, gagneraient à s'humaniser, à se rapprocher du pays, à se faire accepter et désirer par la foule. C'est que l'élection enfin ne donnera évidemment de bons résultats qu'à mesure que s'élèvera le niveau de la masse électorale. Nous retombons toujours sur la nécessité primordiale de l'éducation, que la démocratie rend plus nécessaire que tout autre régime. Concluons donc en disant que l'élection, imaginée et appliquée par des hommes, est le mode de sélection en somme le moins mauvais, et peut-être le plus raisonnable, et en tout cas un mode infiniment préférable à tout ce qu'on lui oppose.

CHAPITRE VI

LA DÉMOCRATIE ET LA VIE. SCEPTICISME ET DÉMOCRATIE

De toutes façons, de quelque côté que nous nous dirigions pour fonder l'autorité et concevoir son fonctionnement, nous sommes donc ramenés à la démocratie. Cela ne veut pas dire que cette démocratie doive être nécessairement telle que nous la subissons aujourd'hui. Nous croyons au contraire qu'il y a urgence à l' « organiser », d'après un type dont les considérations précédentes permettent d'apercevoir les grandes lignes. Mais ce sont là des questions de mécanisme administratif et politique qui demanderaient une étude spéciale. Nous ne pouvons y entrer ici.

Il est cependant une de ces réformes dont il faut tout de suite tirer hors de pair le principe, parce qu'il touche à la philosophie de la démocratie telle que nous la comprenons. C'est la représentation proportionnelle. En définitive, dans une démocratie, c'est la

majorité des opinions qui fait la transaction qu'on appelle la loi. Mais, pour que cette majorité soit effective, il faut que toutes les opinions aient pu être représentées en proportion de leur importance, et elles ont droit à l'être toutes, sinon le microcosme de la vie collective n'est pas complet, il manque des touches au clavier. L'opinion étant tout ce qu'il y a de plus intime, de plus inviolable dans un individu, doit, à moins qu'on professe un jacobinisme de quelque nature qu'il soit, pouvoir librement s'exprimer. C'est la force de rayonnement d'une idée, la force de conviction de ses partisans qui décide de sa puissance dans le pays. Et c'est en proportion de sa puissance qu'elle doit être représentée dans les assemblées qui prétendent être l'image du pays. Le principe de la représentation proportionnelle s'identifie avec le principe même de la démocratie.

Il en serait autrement si, en matière sociale, politique, religieuse, la démocratie possédait un principe absolu, vrai d'une vérité incontestable. Dans ce cas la représentation proportionnelle ne se comprendrait théoriquement pas plus que ne se concevrait la tolérance. Faire une part proportionnelle à l'erreur, c'est une façon de la tolérer, et on ne peut justifier philosophiquement la tolérance si l'on est assuré de posséder la vérité absolue. La tolérance ne peut avoir alors qu'un fondement pratique, politique, la néces-

sité de ménager l'erreur pour éviter de plus grands maux. C'est bien ainsi que la conçoivent les anti-démocrates nationalistes, avec les catholiques, et en général tous les dogmatiques pénétrés de l'ardente conviction que, soit dans le domaine religieux, soit dans le domaine politique, ils sont — et ils sont seuls — en possession de la vérité.

Mais si l'on n'a pas cette persuasion, si l'on arrive à se convaincre — comme nous avons essayé de montrer qu'on peut le faire, — que la politique proprement dite n'est pas une science, mais une croyance de même nature que la religion, au service de laquelle peut s'appliquer une technique scientifique, il faudra conserver devant les *opinions* politiques la même attitude philosophique que devant les opinions religieuses. Toutes étant le vœu profond de sensibilités passionnées moulant leur raison sur la forme de leurs partis pris, il faudra leur donner à toutes pleine liberté de s'épancher et de se réaliser par l'acte. Et pour décider, pour agir, il faudra les appeler toutes en proportion de leur importance sociale, sans se soucier d'une vérité métaphysique qui ne saurait avoir aucun sens. Il ne s'agit, en fait, que d'un conflit de forces. Que toutes les forces soient appelées à s'équilibrer, à régler la marche du pays, selon la puissance avec laquelle elles auront réussi à s'imposer à l'opinion : telle est la seule politique véritablement démocratique.

Scepticisme ! dira-t-on. — Non, relativisme, ou encore individualisme ou « pluralisme ». M. Esmein, adversaire de la R. P., note qu'elle est « un produit de cet esprit de compromission et de tolérance politiques, si différent des fortes convictions d'autrefois [1] ». Assurément, mais un pareil phénomène était inévitable. A mesure qu'on s'éloigne de la belle simplicité des sciences mathématiques et qu'on aborde la complexité des faits sociaux, et surtout des fins, on est en effet moins assuré d'avoir absolument raison, comme on est moins sûr que l'adversaire ait absolument tort ; on maintient et on défend son point de vue, mais on souffre que d'autres se placent à des points de vue différents. On désire cette diversité d'opinions par esprit de justice, et par ce sentiment très net qu'une opinion isolée et sans contrepoids serait radicalement impuissante à embrasser la totalité des choses. Non seulement on supporte l'adversaire, mais on l'appelle, on le désire, on lui fait sa place au foyer de l'intimité comme au soleil de la place publique, parce qu'il est le dépositaire de la parcelle de vérité que son « expérience » lui révèle, et qui pouvait nous demeurer cachée.

A ce point de vue, la démocratie est bien le régime correspondant aux aspirations du « pluralisme »

1. *Éléments de droit constitutionnel*, 4e édition, p. 2?6.

récent, qui dissout complètement la vérité métaphysique dogmatique et ne laisse subsister que les besoins infiniment variés d'âmes diverses. « Nous ne connaissons pas, dirions-nous avec Rauh, de centre unique qui soit *la lumière* ; elle est toute dans chaque rayon. » La compétition des opinions est pour le chercheur autant un concours qu'une lutte. Si l'adversaire n'existait pas, il faudrait l'inventer.

De cette bienfaisance morale résulte pratiquement la nécessité, non pas de tolérer — car ce mot est injurieux et n'a de sens que pour un dogmatique — mais de laisser socialement libres les représentants des opinions diverses. On sait où menaient les « fortes convictions » d'autrefois : au bûcher, à l'échafaud ou au bagne. Elles mènent encore en prison, et parfois au peloton d'exécution. Est-ce cela que l'on désire? Réclame-t-on le rétablissement de la peine de mort en matière politique? La révolte instinctive et le sentiment d'anachronisme qu'on éprouve en posant cette question montrent bien qu'elle est résolue depuis longtemps pour la conscience contemporaine, profondément pénétrée à ce point de vue par l'individualisme philosophique. M. Anatole France disait, en inaugurant la maison des étudiants : « Autant que l'intolérance religieuse, détestons l'intolérance politique et morale, et abrogeons toutes les lois contre le sacrilège, même contre le sacrilège civil.... Laissons toutes les

idées sur les religions, les sociétés, l'homme, la patrie se produire dans une liberté absolue, qui favorisera mieux que toutes les violences légales le bon équilibre intellectuel et moral du pays. N'ayez aucun fanatisme, pas même celui des vérités acquises, qui pourrait se retourner contre des vérités plus précieuses qui se dérobent encore à demi. » Quand il parlait ainsi, le grand écrivain exprimait la philosophie dernière de la démocratie.

— Belle philosophie, dira-t-on, qui aboutit, quoi que vous en disiez, au scepticisme, et pratiquement à l'immobilité, à l'inertie absolue, et à l'anarchie! Car s'il n'y a pas de vérité politique, si toutes les opinions sont respectables, parce que légitimes à leur point de vue, si vous n'avez le droit d'exercer aucune contrainte à l'égard d'aucune d'entre elles, il n'y a pas d'État possible, ou il n'y a qu'un fantôme d'État, qui ne pourrait disposer d'aucune autorité! Cet État ne saurait d'abord se constituer, puisqu'un État, comme tout ce qui vit et agit, ne se pose qu'en s'opposant; or un État démocratique, défini par le caractère de la liberté indéfinie, ne peut s'opposer à quoi que ce soit. Même constitué, il ne pourrait agir, car agir c'est toujours décider, donc éliminer et écraser, ce que son principe lui interdit de faire. Le mécanisme du gouvernement par les Assemblées, qui substitue la délibération forcément lente à l'action qui doit être

rapide, rend cette inertie chronique, institutionnelle. Et la représentation proportionnelle aggraverait encore ce vice initial, car si toutes les nuances de l'opinion sont représentées et se balancent au Parlement, si elles se font toutes contre-poids grâce à leurs proportions à peu près égales, la vie nationale sera stagnante; aucune grande réforme ne sera possible, car toute réforme hardie, en régime démocratique, exige pour être réalisée une forte majorité, que la représentation proportionnelle aurait pour premier effet de détruire.

Cela revient à dire qu'au fond la démocratie absolue, fondée sur le respect de toutes les opinions et de toutes les libertés, est un régime incompatible avec la vie même. Car la vie est action, et l'action, rupture d'équilibre, exclut les délibérations trop lentes et les savants contre-poids. Aussi n'est-on pas en peine de démontrer que ce qu'on baptise du nom de démocratie est en général le contraire

Il ne faut pas être dupe, peut-on dire, du décor démocratique. Oui, il peut y avoir, en apparence, des assemblées, des congrès, des organisations qui semblent commander d'en bas et imposer leur volonté aux pouvoirs constitués. Il semble que le pouvoir exécutif, dans une démocratie, doit être l'esclave du Parlement, et celui-ci l'exécuteur servile des volontés impératives du corps électoral. Mais ce n'est qu'une

illusion. Dans la réalité la marche est inverse. Le gouvernement, roi, dictateur ou président du Conseil, fait ce qu'il veut du Parlement, et les parlementaires pétrissent à leur gré le corps électoral. Tout l'art des monarques parlementaires est de paraître s'effacer devant le Parlement, selon la lettre de la Constitution, alors qu'en réalité ils le dirigent, s'en servent comme d'un paravent pour déguiser leur politique personnelle, et par là le bafouent et le rendent ridicule.

Il n'en est pas autrement, disent à leur tour certains « démocrates », de notre gouvernement « républicain », grâce à la formidable centralisation qui met tous les pouvoirs réels entre les mains du président du Conseil, de ses préfets, des « délégués », de tous les « tireurs de ficelles ». Et il n'en est pas autrement de toute vie active, ajoutent les conducteurs du mouvement ouvrier, les secrétaires des syndicats, les propagandistes, les chefs de parti, comme aussi les administrateurs de coopératives ou les directeurs d'entreprises capitalistes, bref tous les hommes d'action. Tous diront que si des institutions en apparence démocratiques réussissent, c'est qu'en réalité elles ne sont pas administrées démocratiquement; elles laissent carte blanche à leurs dirigeants, de qui les congrès ne font la plupart du temps que ratifier les actes. Tous parleront de « minorités conscientes », où même d'individus uniques qui

supportent seuls le poids d'une œuvre, la créent et la font vivre par leur seule volonté et leur seul talent. Tous ajouteront que l'action de ces individualités puissantes est le plus souvent arbitraire, qu'elle ne s'embarrasse pas des principes, des lois ou des statuts, et qu'elle n'hésite jamais à aller, suivant un mot désormais fameux, « jusqu'à l'illégalité », car avant tout il faut vivre. Tous en un mot diront le mensonge de la démocratie sage, régulière, légaliste, quand l'histoire est faite de crises, de coups d'État continuels.

Et tandis que les hommes d'action condamnent la démocratie au nom de la vie et de ses exigences immédiates, les philosophes, allant plus au fond, trouvent la raison de son impuissance dans son incapacité à choisir aucune doctrine, dans sa tendance à les tolérer toutes, à favoriser l'épanouissement de toutes, sous le prétexte qu'elles présentent toutes, ne fût-ce que pour une poignée d'individus, une part de légitimité. Une action énergique et continue, disent-ils, n'est possible que si elle est commandée par une forte croyance, fermement persuadée de sa vérité et de sa seule vérité, et par conséquent intransigeante, intolérante pour tout ce qui n'est pas elle, non énervée et affaiblie par l'indulgence critique. La démocratie, expression politique du relativisme contemporain, meurt de ne pas vouloir adopter et imposer

une doctrine unique, métaphysique ou politique, qui seule pourrait la sauver. Elle dissout la société dans l'anarchie politique comme le relativisme absolu, expression philosophique de la démocratie extrême, dissout l'âme moderne dans l'anarchie intellectuelle et morale...

Certes, tout n'est pas à dédaigner dans ce réquisitoire. Il faut même, si l'on veut se faire de la démocratie une idée qui ne soit pas folle, en marquer soigneusement les parties exactes. Elles sont nombreuses, mais elles ne vont pas assez loin dans l'analyse des faits. Bien comprises, elles ne paraissent pas contradictoires avec une démocratie sainement entendue.

Et d'abord il ne faut pas méconnaître que le mécanisme démocratique ne suffit pas à tout, et qu'il n'est jamais pleinement satisfaisant quant à ses résultats. Qu'il s'agisse de la direction d'une industrie, d'une maison de commerce, d'une administration ou d'une œuvre quelconque, de la vie économique ou de la vie politique, on ne peut remplacer complètement la décision personnelle par la délibération, l'intuition par le raisonnement, la politique par le droit. On ne peut éliminer complètement l'arbitraire. C'est pourquoi notre principe traditionnel est sage, qui veut que la délibération soit le fait de plusieurs, et l'action le fait d'un seul.

C'est pour ces raisons qu'il est impossible d'appliquer à la lettre des institutions pourtant essentiellement démocratiques, comme le mandat impératif, le referendum et parfois les congrès. Ces institutions, notamment le mandat impératif, supposent qu'entre le moment où les associations primaires expriment leur volonté à la majorité, et celui où leurs délégués doivent la traduire par le vote ou par l'action, les circonstances n'ont pas changé. Entre ces deux moments la vie est censée se figer, tomber en sommeil; il ne se passe rien, il ne doit rien se passer. Or la vie n'a pas cet automatisme; elle est un mouvement incessant, les circonstances passent et se transforment. On ne peut les prévoir toutes, et par conséquent le seul moyen de respecter la vie est de laisser au mandataire un certain pouvoir d'appréciation, sans le lier par un texte brutal. Des militants ouvriers, des hommes politiques même socialistes, des théoriciens n'ont pas craint de l'affirmer[1].

Et la raison en est simple, et toujours la même dans tous les cas. La vie est *action*, c'est-à-dire qu'elle est une concurrence, une lutte. Elle exige donc à chaque instant la concentration et la subordination des efforts, la décision soudaine, intuitive, incontrôlée, qui peut amener la catastrophe comme elle peut déterminer le

1. Voir particulièrement des références sur ce point dans notre étude de la *Revue de métaphysique*, mai 1910, p. 366.

succès, la *confiance* accordée aux chefs compétents et responsables par la foule incompétente. Il n'y a pas de différence à ce point de vue entre les sociétés de type militaire et les sociétés de type industriel dont parle Spencer; toutes, tant qu'elles veulent vivre, sont de type militaire. La concurrence est un combat. Une démocratie pure suppose l'impossibilité de l'état de guerre, et de toute vie, de toute action, de toute crise; elle serait la cité de Marianne au bois dormant. Les constituants de l'an II furent sages de la remettre à la paix perpétuelle.

Tout cela est vrai. Une démocratie pure est aussi impossible qu'une pure théocratie, parce qu'enfin nous sommes des hommes et non des entités. A bien prendre les choses, il y a toujours crise dans la vie d'une société comme dans celle d'un individu, et c'est pour cela qu'à côté des assemblées de contrôle il faut toujours un chef et une élite dirigeante. Toute démocratie est une aristocratie. Il est vain d'aller contre la nature des choses, et il faut souhaiter une démocratie assez intelligente pour le comprendre.

Mais la question n'est pas là. *Il s'agit de savoir à qui appartient le dernier mot.* Il paraît incontestable que c'est au peuple, et, remarquons-le, non pas à la foule roulante et protéiforme, qui ne sait que pousser des hurlements ou des acclamations, au *troupeau*, mais à la démocratie filtrée, organisée en asso-

ciations fédérées, assez fortes pour faire sortir l'individu de son individualisme stérile, assez faibles pour ne pas le submerger dans une vague de passion collective, bref présentant toutes les garanties d'un contrôle positif. Un examen attentif des faits permettrait de s'en assurer.

Et certes, arrivés à ce point, on peut discuter indéfiniment la question de savoir si ce sont les assemblées qui imposent leur volonté aux gouvernants ou les gouvernants qui suggestionnent les assemblées, comme on discutera sans doute avant peu la question de savoir si ce sont les mutations qui engendrent les évolutions ou les évolutions les mutations, comme on discutera éternellement la question du premier œuf et de la première poule. Le probable, répétons-le, est qu'il y a action et réaction réciproque, mais que le dernier mot revient toujours à l'opinion. Nous y insisterons bientôt.

Cette évolution démocratique n'est pas sans soulever de graves problèmes. C'est un grave problème politique et moral qui se pose au représentant que celui de concilier le sentiment de sa dignité propre, de son autonomie, du respect de sa pensée avec le devoir d'obéir aux indications venues d'en bas; mais le représentant dans une démocratie pourra de moins en moins y échapper, et se dispenser de le trancher dans le sens démocratique. Il lui faudra de plus en plus

pour convaincre ses mandataires, déployer toutes ses puissances de persuasion, et envisager l'alternative de se soumettre ou de se démettre.

Et c'est un grave problème aussi que de concilier l'exercice de l'arbitraire, parfois indispensable aux heures de crise, avec le respect nécessaire de la légalité, base de toute la vie normale; c'est un grave problème que de délimiter, dans toute vie un peu active, ce qui est « crise » et ce qui est « normal », ce qui est fortuit et ce qui est constant, prévisible ou imprévisible, ce qui est poursuite d'un droit nouveau ou conservation d'un droit acquis. En un sens, nous l'avons dit, il y a toujours crise; on sent bien cependant qu'un pays ne peut pas toujours vivre sous la menace de la révolution sociale ou de la guerre étrangère, pas plus qu'un commerçant ne peut vivre constamment sous la menace de la faillite. Et sans doute l'équilibre n'est pas facile; on peut tomber ou dans l'excès d'une conservation momifiée, ou dans l'excès d'un « mobilisme » qui balaie toute certitude rationnelle.

Mais si difficiles que soient ces problèmes, si impossible qu'il soit de les trancher d'une façon « scientifique » et objective, on ne peut les éluder; ils ne comportent qu'une solution d'opportunité et d'arbitraire, mais on pourra de moins en moins éviter de les résoudre dans un sens démocratique. Il est parfois

nécessaire — encore une fois — de donner pleins pouvoirs aux fonctionnaires, et à quelque ordre et à quelque rang qu'ils appartiennent, chargés d'un service de direction; il faut prévoir le *quid* en temps de crise. Mais dans l'existence normale d'une société démocratique, avant et après la crise, il faut laisser libre cours à la collaboration et au contrôle, à l'initiative venant d'en bas comme à celle venant d'en haut. « Aujourd'hui comme il y a deux mille ans, dit encore Anatole France — et peut-être a-t-on le droit d'ajouter : aujourd'hui un peu plus qu'il y a deux mille ans — pour discerner l'avenir il faut regarder, non pas aux entreprises des puissants de la terre, mais aux mouvements confus des masses laborieuses. » Il dépend de réformes économiques, et d'un grand travail d'éducation, que ces mouvements confus s'ordonnent et deviennent, dans la mesure du possible, des volontés claires.

Il en est de même de la représentation proportionnelle. Elle est exigée par le principe même de la démocratie, et par la conception qu'au XXe siècle, dans nos sociétés occidentales, nous nous faisons de la justice. Elle sera si les démocrates la veulent avec persévérance. Mais elle ne doit évidemment pas avoir pour effet de suspendre la vie politique dans une société qui l'adopterait. Les partisans de la R. P. savent que la vie n'est pas une perpétuelle discussion;

ils connaissent les exigences de l'action, et ils ont soin de proclamer que la part légitime accordée aux minorités ne peut avoir lieu que pour la *représentation*, et non pour le *gouvernement*. « On ne va pas faire un Conseil des ministres, a dit M. Buisson, où des membres représentent la minorité, et même tel membre telle minorité, tel membre telle autre : ce serait folie[1] ! » Tout ce système de contrepoids, d'institutions se faisant équilibre, que nous pouvons voir un peu partout se dresser, ne doit pas avoir pour effet de paralyser la vie nationale, mais au contraire de l'accélérer, en forçant les partis à s'organiser, en décuplant par conséquent leur élan de propagande — et aussi, longtemps encore, leur force de corruption. En présence d'adversaires bien organisés et fournissant leur maximum d'efforts, la majorité a vraiment chance d'approximer le plus qu'il est possible la volonté générale.

Mais cette loi nécessaire de la majorité doit avoir cependant un correctif. S'il est vrai que l'action doit être une, que la balance doit pencher d'un côté, la logique de l'individualisme démocratique exige, au moins en tant qu'il s'agit d'*opinions*, que la victoire ne soit pas brutale, qu'elle ne soit pas une compression absolue des tendances auxquelles on accordait tout à l'heure une part de légitimité. En fait, il n'y a pas une

1. *Libres Entretiens de l'Union pour la Vérité*, 1909-1910, portant sur la Réforme électorale, p. 16.

parfaite homogénéité même au sein du Conseil des ministres. La démocratie exclut donc en principe le despotisme. Pour obéir aux lois de la vie, elle gouverne avec les plus forts, mais elle n'oublie pas le droit des plus faibles et elle se doit à elle-même de leur laisser, dans la mesure de sa sécurité, le champ libre.

Les mêmes règles doivent guider un gouvernement en ce qui concerne la liberté d'opinion. Elle aussi est réclamée impérieusement par le principe démocratique; il ne s'ensuit pas qu'aucune répression d'aucun genre soit possible dans une société démocratique. Quel qu'il soit, un gouvernement se trouve en présence d'états définis de la conscience collective, de croyances jugées vitales par une société à un certain moment de son évolution. Toute la tâche de l'homme d'État est de concilier cette base indispensable de la vie sociale avec les réformes qu'une conception plus haute de cette vie lui fait concevoir comme désirables. Il doit perpétuellement concilier la tradition et le changement, ou, comme disait Comte, l'ordre et le progrès. Mais quel que soit son désir de progrès, il doit maintenir intact un certain patrimoine moral. Il est des opinions que la conscience collective d'une société ne paraît pas disposée à assimiler, qu'elle ne saurait assimiler sans se dissoudre elle-même, et ces opinions les organes de cette conscience collective en traquent énergiquement les sectateurs.

Mais si la répression est pratiquement légitime, dans les limites du salut public, qui dira où sont ces limites? On leur a fait englober successivement l'unité religieuse, puis l'unité politique, et ce conformisme est aujourd'hui résolu en diversités parfaitement libres, au moins en principe. On les resserre à l'heure actuelle autour de l'unité civique, de l'idée de patrie, et cette restriction serait très légitime s'il était toujours parfaitement clair que c'est l'idée seule de patrie qui est ainsi défendue par les lois. Mais on sait trop que chacun voit la patrie à travers le prisme de ses préjugés et de ses intérêts. Il faut donc avouer que la répression des délits d'opinion ne présente que rarement à l'état pur le caractère de protection désintéressée de la conscience collective; elle porte bien plus souvent le sceau de l'action violente d'une classe qui se défend ou qui se venge.

Le terrain est beaucoup plus sûr si, au lieu d'une impossible unité politique, on cherche à réaliser une unité morale fondée sur le respect des plus élémentaires vérités sociologiques dégagées par l'expérience des siècles, et supérieures, parce qu'elles les régissent également, aux castes et aux classes; encore sont-elles souvent arbitrairement interprétées. Sachons envisager, en les appelant par leur nom, les répressions parfois nécessaires, mais il est clair que philosophiquement, et pour ainsi dire intemporellement, la liberté absolue des opinions s'impose.

— Scepticisme, répétera-t-on, le mot est plus que jamais exact. Car vous n'avez pas répondu à la dernière et à la plus grave des critiques faites par les philosophes à la démocratie. Vous reconnaissez la nécessité de l'action, de la discipline, de la répression, mais on ne voit toujours pas quelle doctrine justifie ces exlusions ou ces répressions; on ne voit que des réactions empiriques ou utilitaires, rien qui donnerait à l'action l'unité, la continuité, la solidarité et la majesté d'une politique immuablement assurée de sa vérité.

— Certes, c'est une grande force de pouvoir s'appuyer, dans l'action politique et sociale, sur une certitude qui participerait de l'objectivité de la certitude scientifique. Même après la part de croyance, de contingence ou de commodité qu'on a pu trouver jusque dans la science, elle reste le type de la vérité relative, mais certaine, qui rallie tous les esprits. Si donc on pouvait parler, comme Comte et M. Maurras, d'une « science politique », ou comme Proudhon d'un « droit pur », d'une « justice », d'un socialisme scientifique qui s'opposerait à la politique, ou encore d'une « raison » purement intellectuelle et universelle qui s'opposerait aux sensibilités diverses; si de quelque façon on pouvait atteindre, en matière d'action sociale, à l'objectivité scientifique, ah! sans doute on en retirerait une grande assurance, une grande sécurité et

un grand calme. Est-ce notre faute si cette « vérité » ne nous a pas paru résister à l'analyse ?

Il faut bien l'avouer, nous ne savons pas, dans les choses politiques ou morales, ce qu'est la vérité ; si l'on exige en ces matières une vérité intellectuelle et dogmatique, il faut reconnaître que l'accusation de scepticisme est justifiée. Mais nous sentons bien qu'au fond elle ne l'est pas. Car, encore qu'elle nous soit personnelle, ou plutôt qu'elle ne nous soit commune qu'avec les êtres de même sensibilité, de même raison passionnée que nous, nous croyons profondément à une hiérarchie des valeurs morales, et si nous n'avons que des croyances morales et sociales, ces croyances peuvent être assez fortes pour illuminer et ordonner toute une vie. Ce qui remplace la vérité, dans les choses morales et sociales, c'est l'*idéal*, un idéal qui sort des faits et vise ardemment à les transformer, et qui, d'abord personnel, peut s'étendre par la persuasion à des milliers et des milliers d'individus.

Soyons sans inquiétude au sujet de la soi-disant stagnation de la vie dans une démocratie. Les intérêts s'y combattront toujours âprement, aussi âprement que sous tout autre régime et même davantage, si la démocratie se borne à détruire sans vouloir édifier. Mais précisément pour les contenir, pour les régler, pour les enfermer dans de justes limites par des institutions, pour leur donner une nouvelle norme plus

conforme à ce que nous croyons être la raison du moment, il faut être animé d'un haut idéal social, vouloir passionnément ce que nous croyons être la justice, dans la limite où elle est compatible avec l'état présent et la possibilité de transformation de la société. Il y a là un domaine immense où peuvent s'exercer sans trêve les activités concordantes des dirigeants et surtout des dirigés eux-mêmes, sans crainte de voir jamais le terrain leur manquer. Mais il faut évidemment, pour que cette action prudente et vigoureuse soit possible, qu'une ardente volonté du mieux, à la fois sage et hardie, positive et utopique anime les uns et les autres. Cela sera-t-il? C'est le secret de l'avenir, mais il ne paraît pas lié à une conception purement intellectualiste et dogmatique de la vérité.

S'il fallait trouver un mot pour désigner le système philosophique auquel nous paraît aboutir la démocratie, nous dirions volontiers, sans craindre les critiques, que c'est un polythéisme ou un panthéisme. Panthéisme politique, qui a sa source profonde dans un polythéisme ou un panthéisme philosophique. Toute fonction, étant susceptible de s'achever en culture, apparaît comme noble, comme colorée d'un reflet d'infini, comme divine. Il n'y a plus rien de fatalement mesquin ni de vil, rien qui ne puisse être transfiguré par un rayon d'humanisme finissant, à force

de loisir et de culture, par illuminer la tâche obscure et bornée. Le plus humble en apparence des fonctionnaires sociaux peut se dire, comme la goutte d'eau que fait parler Jean Lahor,

...Tout le ciel se mire en moi, l'atome infime!

Et ce polythéisme ou ce panthéisme, s'il est exclusif de toute hiérarchie des fonctions, n'exclut ni leur diversité, ni leur spécialisation, ni même leur hiérarchie intérieure, tempérée par les réserves que nous avons faites; il n'a rien d'un syncrétisme nébuleux. C'est aussi un relativisme, le refus absolu de faire entrer dans le système juridique de la nation les croyances supra-sensibles qui pourraient diviser les citoyens et ne doivent être laissées qu'à l'intimité des consciences, le refus relatif d'étouffer tout à fait les croyances même sociales, à condition qu'elles ne portent pas une atteinte trop profonde aux croyances jugées vitales et constituant pour le plus grand nombre la conscience collective du moment. C'est la discipline compréhensive du scrutin proportionnel succédant à l'orgueil d'une caste ou au péan bestial d'une majorité ivre de sa victoire et ne concevant pas un doute, n'admettant pas un partage sur la vérité de son principe. Sans doute, il y a un danger : le danger que le scepticisme métaphysique n'atteigne jusqu'aux croyances sociales indispensables à la vie d'une société et à l'action d'une

majorité : nous ne nions pas le danger rationaliste. Mais nous croyons aussi qu'il comporte une hygiène. Il est en tout cas inévitable. La démocratie est le régime du relativisme social avec tous ses risques.

Et sans doute il ne suffit pas de ces considérants philosophiques pour amender les mécanismes brutaux qui dans notre démocratie actuelle écrasent encore les minorités. Il est beaucoup plus sûr pour les minorités de s'organiser, de se coordonner et de se faire respecter en faisant sentir leur force relative. Mais dans cette étude philosophique on nous permettra de nous en tenir aux principes; ce sont toujours eux qui finissent par se formuler plus ou moins clairement dans l'intelligence des hommes et qui, en se teintant de passion et de volonté, apparaissent comme les guides de l'action.

CHAPITRE VII

DE L'INDIVIDUALISME

Reste l'accusation d'individualisme. C'est d'elle que s'inspirent toutes les autres, c'est le grand fleuve malfaisant qui alimente tous les ruisselets vénéneux. Il paraît fortifié encore par les considérations précédentes. En voulant défendre la démocratie contre l'accusation de despotisme, dira-t-on, vous accentuez davantage son vice principal, cet individualisme qui brise toute continuité, toute vie collective, et résoud l'État en atomes. Ni dans la réalité ni dans l'idéal cette explication n'est satisfaisante. Car nous voyons qu'en fait l'État démocratique est despotique, plus qu'aucun de ceux qui l'ont précédé, et cela tient à ce qu'il est la seule institution qui puisse s'opposer à la poussière d'individus impuissants. Et, d'autre part, s'il se guérissait de ce despotisme, s'il devenait véritablement libre, tolérant, par le triomphe de l'individualisme philosophique, ce serait pour devenir stagnant, inerte, pour éteindre à tout jamais ce qui reste en nous de sens social...

Nous avons répondu à ce dernier grief; mais avant de discuter le reproche d'individualisme, commençons par remarquer ce qu'il y a de contradictoire dans l'argumentation des anti-démocrates. D'une part on accuse la démocratie d'être le règne des foules, et par suite de l'instinct pur, de l'appétit et de la brutalité; on fait appel aux disciplines de la raison qui ne peuvent être pratiquées que par une élite, par des individus soustraits aux impulsions barbares. Et, d'autre part, dès qu'on entrevoit la possibilité de procurer au plus grand nombre, par un peu plus d'aisance, de loisir, et une éducation appropriée, quelques-unes de ces conditions qui rendraient efficaces les disciplines de la raison, on crie à l'individualisme, à l'atomisme, à l'intellectualisme abstrait! On déclame contre l'incompétence et la rudesse des masses; mais dès qu'on veut faire pénétrer dans cette barbarie quelque rayon d'humanisme, on invective le rationalisme stérile, on vante les beautés de la vie collective! Il faudrait cependant s'entendre, et ne pas accabler la démocratie sous des salves de feux croisés qui ne lui font pas grand mal, puisqu'ils passent au-dessus d'elle.

Pour nous, notre position est nette. Nous croyons et nous pourrions montrer que la démocratie, par ses réformes économiques et sociales, par le développement de l'aisance et du loisir, par la diffusion de l'instruction, par ce qu'on peut appeler le mouvement

général de la civilisation contemporaine, mène à l'individualisme. Il faut examiner si cet individualisme est vraiment destructeur de toute vie collective.

C'est, on le sait, la thèse de Comte et aussi celle de Proudhon. L'auteur de la *Solution du Problème social* oppose à la consultation discontinue des individus la voix unanime de cette formidable unité indivisible qu'il appelle le Peuple. Ses vues ont été reprises par les philosophes syndicalistes d'aujourd'hui, notamment par M. Berth. Elles sont en harmonie avec les philosophies actuelles qui subordonnent la raison à l'action, et jusqu'à un certain point avec les postulats de l'école sociologique, qui découvre dans chaque société une vie collective, une conscience collective exerçant une irrésistible pression sur les individus qui composent ces sociétés. Sans nous inscrire en faux contre ces philosophies, posons quelques précisions utiles.

Que veut-on dire lorsqu'on parle d'une vie collective, d'une conscience collective? Nous ne voulons pas reprendre ici la fameuse discussion entre les partisans de l' « interpsychologie » et ceux de la sociologie, entre Tarde et M. Durkheim. Contentons-nous de remarquer que les défenseurs les plus convaincus de la sociologie n'ont jamais nié que c'est en eux-mêmes que les individus, membres du corps social, doivent prendre conscience de la vie collective; cela explique qu'un individualisme politique et moral parfois très

net coexiste, chez M. Bouglé ou chez M. Durkheim, avec l'affirmation d'une réalité sociologique indépendante de la réalité psychologique.

Nous n'en demandons pas davantage. La question est de savoir si tous les phénomènes de la vie collective, par cela même qu'ils se produisent dans des consciences individuelles, ne seront pas amenés à se plier aux conditions de la vie individuelle, qui voudra réfléchir la vie collective. Sans doute nous entendons bien que la conscience individuelle est elle-même déterminée en partie, et même puissamment façonnée, par la pression des sociétés; mais l'individu ne peut-il réagir contre cette pression, prendre ses précautions vis-à-vis d'elle, la faire comparaître, grâce à la complicité provocatrice des institutions, devant sa raison? En d'autres termes n'apparaît-il pas comme vraisemblable que toutes les manifestations de l'instinct grégaire ou de l'élan vital viendront tôt ou tard s'emprisonner dans la toile d'araignée de la réflexion solitaire, où elles risqueront de rester captives ou d'où elles s'échapperont au contraire pour une nouvelle carrière? La halte du raisonnement individualiste et froid est une halte nécessaire même dans la poursuite de la vie collective; pour parler un langage nietzschéen, l'esprit apollinien épure et stimule l'esprit dionysien — quand il ne le tarit pas[1].

1. Cela pourrait conduire à demander s'il ne faudrait pas, dans l'échelle des sciences, placer la psychologie de l'individu

Nous touchons ici, on le sent, aux plus hautes questions de la philosophie, à celles sur lesquelles a principalement porté la méditation d'un Nietzsche : le duel entre la vie et la culture, entre l'instinct et la connaissance, entre la société et la solitude. Nous ne voulons pas reprendre ce que nous en avons dit ailleurs[1]. Contentons-nous de remarquer qu'il y a dans la philosophie syndicaliste, qui semble vouloir éviter l'étape de la solitude et de la réflexion, — chose d'autant plus étrange que toute cette doctrine est l'œuvre de solitaires et de dialecticiens, — une sorte de peur de la vie et comme un aveu d'impuissance.

Oui, cette comparution de l'instinct primitif et de l'élan collectif devant le tribunal secret de la raison critique peut être fatal à l'instinct et à la vie; Socrate peut l'emporter sur Eschyle, Apollon sur Dionysos, la froide réflexion peut décolorer et dissoudre le mythe et la tradition. Mais il est vain de gémir, on ne peut éviter cette étape. Tout le courant de la vie moderne nous y porte, et plus que tout peut-être le développement prodigieux des voies de communication et la substitution croissante, à laquelle n'échappe même pas l'agriculture, du régime des valeurs à l'ancien régime de

après la psychologie collective ou la sociologie, et non avant comme on le fait d'ordinaire. Nous ne faisons que poser la question.

1. Voir notre étude sur la *Philosophie syndicaliste*.

propriété immobilière[1]. Toutes les améliorations que l'effort du prolétariat arrache à une société hostile ont pour résultat le plus certain de décomposer d'abord la foule en individus, et d'inviter chaque individu à entrer dans l'isoloir de sa réflexion personnelle. Il faudrait, pour prévenir ce résultat, arrêter le mouvement ascensionnel de ce qu'on appelle la civilisation moderne : qui osera se flatter de pouvoir le faire?

Et cela est-il si méprisable? On dit : le suffrage secret, c'est le triomphe de l'égoïsme, de la peur, l'appel à toutes les vilenies qui n'osent se formuler au grand jour. — Oui, cela est vrai pour de pauvres caractères; mais cela est aussi pour eux, le plus souvent, un moyen de libération à l'égard de puissances qui les tiennent asservis. Il vaudrait mieux, sans doute, que tous les scrutins soient publics, et ils doivent l'être toutes les fois qu'il s'agit de prendre de grandes responsabilités. Mais on sait assez ce qu'il en coûte à certains salariés, à certains subordonnés, à certains vaincus, de vouloir agir en hommes libres. Tel qu'il est le suffrage universel offre néanmoins à chacun une occasion de rentrer en soi-même, de réfléchir, de se prononcer suivant sa conscience, si on a pu s'offrir le luxe d'en avoir une. Le suffrage universel indivi-

1. Voir sur ce point les travaux de M. Emmanuel Lévy, et en particulier sa brochure, *Capital et Travail*, édition populaire de son étude déjà citée, *Le droit repose sur des croyances*.

duel et secret est dans son essence un appel permanent à la dignité, à la raison, à la responsabilité, adressé par le législateur à chacun des membres du peuple souverain; si cet appel n'est pas encore entendu, si le fonctionnement du suffrage universel n'est encore à l'heure actuelle que la mêlée des appétits, des intérêts et des passions, il n'en faut pas hâtivement conclure qu'il ne pourra pas s'épurer.

N'oublions pas que nous ne sommes encore qu'à l'aurore de la république universelle, et qu'avant que le soleil rayonne, — s'il rayonne jamais, — bien des éclipses peuvent se produire. En tout cas le suffrage universel, avec tous les perfectionnements qu'il est susceptible de recevoir, est l'instrument le plus satisfaisant — ou, si l'on préfère, le moins mauvais — que l'on puisse mettre entre les mains d'une nation qui veut se gouverner par elle-même. Avec lui nous touchons le sol, nous ne pouvons rien rêver de plus propre à mettre le peuple en présence de ses intérêts et de son idéal. Si la démocratie brise l'instrument ou ne sait pas s'en servir, elle ne devra s'en prendre qu'à elle; nul sauveur ne lui apportera un remède qu'elle aura refusé de trouver en elle.

Est-ce à dire que le suffrage rompe irrémédiablement la vie collective? Il faudrait, pour l'affirmer, que cette vie collective fût bien faible; si elle est puissante, elle franchit victorieusement le barrage de la réflexion.

Un cordon d'agents arrête quelques manifestants; il n'empêche pas une foule de se livrer à une démonstration véhémente. L'intelligence ne dissout pas nécessairement tous les instincts et toutes les passions; elle les examine, dissout effectivement ceux qui ne résistent pas à la critique, mais fortifie les autres, en les nourrissant de nouvelles raisons et en leur donnant dans la suite une marche plus assurée.

On confond trop réflexion critique avec égoïsme pur et simple ou dilettantisme stérile. Il est très vrai qu'à la fin du XIX[e] siècle, sous l'influence de Darwin et de Renan, la réflexion personnelle est apparue dans certains milieux littéraires comme un souffle délétère qui flétrit l'une après l'autre toutes les raisons de vivre et laisse la place libre pour le triomphe des appétits. Mais c'étaient là, comme l'anarchisme qui était en même temps à la mode, les imaginations malsaines de milieux aristocratiques, profondément gâtés par la vie mondaine et l'abus de certaines pauvretés d'esprit qui se prenaient pour de la réflexion. Les esprits droits sont revenus de ce décadentisme morbide, triste queue du romantisme, beaucoup moins noble que son puissant aîné, à qui l'on ne peut refuser de l'allure et de la force.

Sachons nous mettre en garde contre les emballements irréfléchis et les dénigrements trop absolus. Une foule secouée d'un grand frisson collectif est une

force de la nature; elle peut être belle, elle peut avoir toutes les générosités, tous les enthousiasmes, toutes les grandeurs. Mais elle peut aussi donner le spectacle de toutes les bestialités et de toutes les sauvageries, l'histoire n'en offre que trop d'exemples. N'ayons pas le mysticisme du Peuple, s'il faut entendre par là la glorification brute de l'instinct. Ne craignons pas la rupture de cette unité indivisible, si cette rupture signifie la méditation, par chaque conscience individuelle, des problèmes de la vie collective. Il y a là une étape nécessaire, qu'il ne faut pas craindre, qu'il faut souhaiter, pour que la vie collective reprenne ensuite son cours, moins chaotique certes, moins brutal, mais mieux ordonné, plus réfléchi, plus véritablement irrésistible et fort. L'individualisme, ainsi compris, apparaît donc comme une étape nécessaire de la vie collective elle-même.

Il est de mode de s'indigner contre l'individualisme, mais on confond sans cesse sous ce nom deux significations qui doivent rester distinctes : la constatation d'un fait et l'exaltation d'une tendance. On fait d'individualisme le synonyme d'anarchisme, et on se donne ainsi la gloire facile de le combattre. A ceux qui font de l'individu une réalité absolue, se suffisant à elle-même, on n'a pas de peine à montrer que l'individu est conditionné et dépendant, et qu'il est, *aux points de vue biologique et économique*, une abstraction. Il

dépend d'abord, dans la formation de sa personnalité, de sa terre et de ses morts : on sait avec quel éclat M. Maurice Barrès a développé ce thème. Il dépend ensuite, en tant que producteur, de tous les autres producteurs, car, par suite de la division du travail et de l'universalité des échanges, les individus, et même les familles et les nations, sont devenus incapables de se suffire à eux-mêmes. Les temps sont passés de l'économie familiale et même de l'économie nationale, les temps sont venus de l'économie mondiale. Il y a donc une solidarité économique qui transforme chaque individu ou chaque groupe producteur en cellule différenciée de la société seule réelle.

Mais autre chose est de reconnaître la part de la nature et de la société dans la formation et le rôle économique d'un individu, autre chose est d'*accepter* telle quelle, passivement, l'œuvre de la nature et de la société. Par delà cette vie économique qui réduit tout être à l'état de parcelle il en est une autre, toute *morale*, où les groupements partiels, nations, classes, familles, et même les individus, reprennent une valeur immense, infinie, indivisible, deviennent, comme disait Kant, des fins en soi.

A ce point de vue l'individu n'est plus une abstraction; il est au contraire une réalité qui résiste à l'analyse, car la famille même, à laquelle s'arrêtent les positivistes comme à l'unité sociale définitive, la famille

n'existe en dernière analyse que par la volonté de l'individu. Il faut vouloir fonder et conserver une famille; il faut vouloir, au sens profond du mot, être citoyen d'une patrie, faire effort pour communier avec ses traditions, son idéal, son histoire. En ce sens, la pensée de Renan prend toute sa valeur. « L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de vie. » On n'a jamais affirmé plus fortement qu'on ne peut rien construire ni faire durer sans faire appel en dernière analyse à l'individu. Et M. Barrès, au temps où il dirigeait la *Cocarde*, n'hésitait pas à avouer que l'individualisme était toujours sa « formule ».

D'où vient donc que les traditionalistes orthodoxes, qu'inquiètent parfois les hérésies de M. Barrès, partent si vivement en guerre contre l'individualisme? C'est qu'ils s'en forment l'idée la plus singulière. On se souvient de l'étrange définition qu'en donne M. Maurras. Il suppose que l'individualisme rompt nécessairement toute attache avec le passé, et fait de l'individu une table rase. On se demande où le théoricien positiviste prend le droit d'enfermer l'individualisme dans une définition aussi arbitraire. L'individualisme, c'est simplement l'examen, par la conscience réfléchie de chaque individu, des principes et des conditions sur lesquels cet individu veut asseoir sa vie morale. Tout homme qui réfléchit, qui veut se faire

un jugement personnel, est donc nécessairement un individualiste, et les positivistes, du moment qu'ils ne veulent pas de la croyance aveugle, sont, eux aussi, des individualistes.

Pourquoi cet examen ferait-il table rase et recréerait-il le monde chaque jour? Parmi les traditions, les mœurs, les lois, les institutions, les coutumes que la conscience réfléchie en vient à examiner, il en est qu'elle peut trouver parfaitement légitimes, devant lesquelles par conséquent elle peut avec joie s'incliner; il en est d'autres, au contraire, qu'elle est amenée à trouver illégitimes et à rejeter. Et ce processus est bienfaisant. Il est très beau de célébrer la grandeur de la continuité aristocratique, de nous montrer la longue chaîne de ces générations toutes soumises aux mêmes mœurs et aux mêmes croyances; mais c'est ne pas voir que cette continuité grandiose a pour rançon l'immobilité forcée, l'obéissance éternelle des fils à la volonté des ancêtres. C'est ne pas tenir compte des besoins, légitimes eux aussi, des jeunes générations, des faits nouveaux imprévisibles qui constituent la trame de la vie et créent d'autres conditions sentimentales.

Par la réflexion, il y a toujours de quelque façon une rupture nécessaire avec le passé inconscient, puis on renoue volontairement le lien si on l'approuve et si on l'aime. Cela n'est pas particulier aux « individualistes ». Les traditionalistes, si épris de raison, ne font pas

autre chose, quand ils acceptent et choisissent certaines de ces traditions, de ces institutions, de ces lois : les « bonnes » traditions, les « bonnes » institutions, les « bonnes » lois, et quand ils en rejettent d'autres : les « mauvaises ». Pourquoi dénient-ils à leurs adversaires le droit de procéder avec la même sagesse et leur attribuent-ils en partage une rage de destruction aveugle et stérile? Et individualisme ne veut pas dire universelle compétence; l'homme qui réfléchit reconnaît parfaitement que dans certaines matières il ne voit point clair; mais encore revendique-t-il le droit de choisir ses maîtres et ses principes et d'expliquer les raisons de ce choix.

En réalité donc, individualisme ne veut pas dire autre chose que réflexion, car toute réflexion est nécessairement individuelle. L'individualisme, c'est la conscience réfléchie de l'individu réclamant le droit d'accepter ou de repousser, de choisir et d'expliquer, d'adorer et de brûler, de ne reconnaître pour bon dans l'ordre moral — car dans l'ordre intellectuel, malgré les subtilités de M. Poincaré, tout le monde, et M. Poincaré tout le premier, s'accorde à trouver la science vraie — que ce qui lui paraît, après un examen approfondi, accompli dans les conditions où veut se placer une conscience « qui compte », conforme à l'idéal qu'il a jugé, dans la plus haute sincérité de sa conscience, le meilleur.

Ces choses paraissent si simples, si élémentaires qu'on a quelque honte à insister, surtout quand on songe aux qualités d'esprit des théoriciens ou des hommes d'action dont nous discutons ici les théories. Ils semblent prendre à tâche d'être le contraire de ce qu'ils veulent paraître. Ils sont, disent-ils, les champions de l'intelligence pure, de la raison classique et de l'esprit français. Mais si l'outrance de la sensibilité et de l'imagination, la truculence du lyrisme, l'âpreté caricaturale de la satire caractérisent le « romantisme », le « germanisme », le « panthéisme », il n'y a pas de pires romantiques que ces classiques, de pires Germains que ces Français, de pires panthéistes que ces catholiques ou ces athées. De même, on trouverait difficilement des individualistes plus décidés, plus têtus, plus irréductibles, plus « protestants » que ces contempteurs de l'individualisme et ces ennemis du protestantisme.

Ils sont, disent-ils encore, des défenseurs de l'ordre ; mais si des officiers catholiques refusent d'obéir à des autorités civiles qui veulent assurer l'ordre, ils font l'apologie de ces officiers; et ces ennemis du subjectivisme s'appuient alors sur cette notion magnifique, mais éminemment variable suivant les milieux et les individus : l'honneur. Ils chérissent et proclament nécessaire le respect des institutions; mais si ces institutions sont républicaines ou démocra-

tiques, ou seulement si elles ne servent pas leurs desseins, ils mènent contre elles des campagnes d'une violence inouïe. Ils parlent en beaux termes des amitiés françaises, de la fraternité française, de la concorde française, de la discipline nécessaire; mais si l'on conçoit autrement qu'eux les conditions de possibilité de ces amitiés, de cette fraternité, de cette concorde, de cette discipline, on est accueilli par un très aristocratique et très attique déchaînement d'injures. Il est curieux de constater à quel point l'intelligence de ces dogmatiques, qui doit suivant eux se soumettre et obéir, refuse de se soumettre et d'obéir quand leurs intérêts sont menacés ou quand leurs passions sont échauffées. Même ils n'ont pas hésité à aller, dans des circonstances graves, et, disons-le, honorables pour leur groupement, jusqu'à l'indiscipline formelle, qu'ils n'ont pas été embarrassés pour justifier. Alors?

On sait ce que répondent les nationalistes. A les entendre ils ne cèdent rien au sentiment, ils ont pris au contraire toutes leurs garanties pour étouffer leur sens particulier. Leurs pensées individuelles et leur action sociale sont nécessitées par le respect de la science d'abord, des autorités légitimes ensuite. L'ordre est assuré politiquement par la soumission au droit historique du roi; économiquement par la soumission aux privilèges des classes possédantes; religieusement par la soumission à l'autorité suprême

du Souverain Pontife, qui garde l'Église de la dispersion protestante; philosophiquement enfin par la soumission à la raison éternelle, qui permet de distinguer entre les traditions bienfaisantes et les traditions mortelles pour une nation. — Beau monument, répétons-le, mais qu'en reste-t-il à l'analyse? La science véritable n'autorise pas les interprétations politiques, morales ou religieuses qu'on veut en tirer, soit d'un côté, soit de l'autre. La « raison » traditionaliste n'est qu'une adhésion à la tradition gréco-romaine, détachée de son support et identifiée à la raison humaine universelle, à l'exclusion de toutes les autres sources de culture qui sont qualifiées de « barbarie » : parti pris infiniment acceptable certes, et que nous faisons nôtre tout le premier, mais qui n'a rien de fatal, rien d'absolument objectif, comme s'en flattent ses partisans, qui reste pour tout dire individuel.

Quant à l'ordre social, il ne peut être assuré que si les volontés individuelles *acceptent* de s'incliner devant des autorités sociales qu'elles reconnaissent comme telles : chef d'industrie, roi ou dictateur, Souverain Pontife. La contrainte même n'est un fait que parce que des hommes acceptent d'être les instruments de cette contrainte, quels que soient les mobiles de cette acceptation. Admettre des droits historiques, cela signifie que la conscience des gouvernés accepte ces

droits historiques, qu'elle les trouve légitimes, nécessaires, bienfaisants. Ces droits n'existent pas comme des entités transcendantes et indépendantes du jugement; ils ne sont que des croyances, et le jour où les individus ne reconnaissent plus ces croyances, il n'y a plus de droits d'aucune sorte qui tiennent. Ainsi la soumission du sujet à l'autorité royale, comme la soumission du croyant au magistère infaillible de l'Église, repose en dernière analyse sur une acceptation individuelle, sur l'individualisme.

Il en serait de même de la soumission à la dictature positiviste, et au pouvoir spirituel qui l'inspirerait, au cas bien improbable où la politique d'Auguste Comte deviendrait une réalité. Par quoi, en effet, sont contenus le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, dans la conception positiviste? Par l'opinion publique, qui s'organise en « clubs » et qui dispose de sanctions énergiques : la réprobation, le boycottage, la grève générale. C'est reconnaître qu'en fin de compte la sanction suprême reste au peuple.

On le voit donc, à ce point de vue, la distinction entre « monarchies », « dictatures » ou « républiques » est une distinction toute formelle, qui ne résiste pas à une analyse serrée. Quel que soit le souverain nominal, comme le reconnaissait déjà David Hume, le souverain réel est toujours le peuple. C'est le peuple qui en dernière analyse reconnait un

droit divin ou des droits historiques, qui fait confiance à une famille, à un individu, à des individus. Nulle autorité, si infatuée qu'elle soit d'elle-même, ne peut avoir quelque stabilité que si elle sait se faire accepter, et elle ne le peut qu'en se faisant raisonnable, c'est-à-dire qu'en proposant à ceux qu'elle dirige des motifs de se faire comprendre et aimer. Sinon c'est la révolte, ou l'abêtissement sous un joug de fer. Si facile qu'il soit à des habiles de canaliser ou de fausser la volonté du peuple, il faut donc reconnaître qu'elle n'en conserve pas moins, quand elle le veut, la puissance véritable.

Nous sommes arrivés à un point où les oppositions habituelles semblent verbales, factices, purement scolastiques. Il nous semble impossible que les théoriciens traditionalistes, qui se réclament si hautement de la réflexion critique, ne reconnaissent pas l'évidence des considérations précédentes : ils sont donc aussi « individualistes » que nous!

Il faut le dire aussi des théoriciens syndicalistes, et ceux-ci ne le nient pas. Mais ils ne paraissent pas voir la nécessité et le bienfait de cet individualisme. Quand M. Berth vitupère le parlementarisme ouvrier, quand il s'indigne de voir l'ouvrier « entrer comme un voleur dans la cabine d'isolement », nous lui demandons quelle force réelle, quelle surface, quel sérieux, quelle valeur *organisatrice et grosse*

d'avenir peut avoir un mouvement qui n'ose pas se regarder lui-même, qui craint de se réfléchir dans les mille miroirs que sont les consciences de ses adeptes? Qui d'ailleurs a donné une expression plus saisissante de l'individualisme démocratique que Proudhon lui-même, quand il chantait lyriquement la puissance de la « monade pensante » qui, n'étant plus « broyée entre les mondes », fait enfin « tourbillonner les mondes » à son « commandement, comme des balles de moelle de sureau[1] ». Nous n'irions certes pas jusque-là.

Qu'on nous entende bien, il ne faut pas forcer notre pensée. Nous reconnaissons que dans certains cas la contrainte collective est nécessaire. Il ne faut pas confondre les âges, ni la diversité des circonstances. On ne donnera pas à un enfant au berceau l'alimentation d'un adulte, on ne parlera pas à un élève de l'école primaire comme à un étudiant; il serait insensé de faire naître le doute et la réflexion critique avant d'avoir fortifié le corps et l'âme par l'enseignement des certitudes et le pli d'habitudes sérieuses. Semblablement il serait imprudent de vouloir limiter l'élan d'une grève par le respect strict de la liberté du travail. Les grévistes ne le permettent pas, sentant que la réussite de leur mouvement est attachée à son

1. *Théorie de la propriété*, p. 160.

unanimité, et c'est pour la même raison qu'ils ne laissent pas aux individus isolés le temps de la réflexion ; ils chauffent l'enthousiasme collectif par tous les moyens, car ils veulent vaincre.

Quand M. Clemenceau, à la suite de Waldeck-Rousseau, répondait à M. Jaurès que le droit d'un ouvrier à ne pas travailler était égal à celui de tous les autres à vouloir travailler; quand M. Millerand voulait réglementer la grève par les méthodes du parlementarisme, en déposant son projet d'arbitrage obligatoire, ces législateurs appliquaient prématurément au mouvement ouvrier encore dans l'enfance, et par conséquent tout frémissant encore du sentiment collectif avec ce qu'il comporte de contrainte brutale, les froides disciplines de la raison. Ils donnaient à l'enfant la nourriture de l'homme fait. Ils se trompaient d'âge, et les syndicats ouvriers l'ont si bien senti qu'ils ont repoussé ces présents. Mais ils ne se trompaient que d'âge, sur le fond ils avaient raison, et les syndicats ne seront forts que lorsqu'ils le reconnaîtront.

C'est donc, parfois, une tactique opportune que de repousser des tentations, c'est une nécessité de se limiter pour se fortifier. C'en est une aussi que de manifester, de se donner l'illusion de sa force par de longs cortèges , des banderoles éclatantes et des chants généralement peu nuancés; c'en est une que

d'applaudir, de huer, de siffler, de faire du bruit, parfois même de donner la chasse aux « renards »; comme c'est une obligation pour tout gouvernement de surveiller ces ébats. Mais ces manifestations véhémentes ne sont que l'ombre de la force, et ces nécessités n'ont qu'un temps. Tant qu'ils verront passer la révolution forte en gueule, les capitalistes pourront sourire, sous la protection de la police. Ils ne devront vraiment commencer à trembler, et comme l'alouette de la fable, envisager sérieusement la situation, que lorsqu'ils se trouveront en présence de la révolution silencieuse, lucide, compétente, cultivée, bien payée, résolue à faire tout son devoir, mais froidement décidée à exiger son droit. La seule grève efficace sera celle des cœurs qui se refusent, des bras qui se croisent. Nous ne savons pas si ce moment arrivera, nous disons qu'il peut arriver. Il arrive toujours un moment où l'enfant devenu adulte peut tout absorber, où l'esprit éclairé n'a plus peur des libertés, et c'est précisément ce moment que représente la démocratie. C'est ce que le syndicalisme ne veut pas assez voir.

D'ailleurs il ne sied pas d'être trop pessimiste. Il était peut-être imprudent de donner tout d'un coup au peuple le suffrage universel, et des républicains de doctrine, comme Jean Macé, s'en épouvantaient. Osera-t-on dire cependant que, dans l'ensemble,

depuis soixante ans de suffrage universel, et malgré des imperfections flagrantes, le peuple en ait fait un si mauvais usage? Qui sait s'il n'en serait pas de même du suffrage universel appliqué à l'usine?

Il nous semble donc que les philosophes syndicalistes ne voient pas assez que la réflexion individuelle est une étape nécessaire de la vie collective. Cependant on peut soutenir que cette conséquence est incluse dans leur doctrine. Nous en appelons de M. Berth à M. Berth lui-même. N'a-t-il pas écrit qu'avant d'arriver à l' « universel concret » — si tant est que cette expression hégélienne ait un sens — il faut d'abord passer par l' « universel abstrait », c'est-à-dire par l'étape de la réflexion individuelle? Et pour achever de le convaincre nous nous permettrons de le renvoyer, comme nous l'avons déjà fait ailleurs, à l'un de ses maîtres, à Frédéric Nietzsche en personne. Le philosophe, nous le savons, a été toute sa vie préoccupé par le conflit entre l'esprit dionysien et l'esprit apollinien, entre la culture et la vie. Mais comment concevait-il la culture? Comme un moyen d'arrêter un instant le flot de la vie, pour mieux le fortifier et le relancer ensuite. Aux époques de barbarie, il souhaitait la culture, et aux époques trop cultivées il souhaitait un renouveau de la volonté de puissance. Nous n'avons pas dit autre chose. Vue sous cet angle, la philosophie syndicaliste, à la prendre dans son

sens strict, paraît une philosophie de timorés et de faibles, qui cherchent des moyens détournés pour ne pas regarder en face l'obstacle. La philosophie démocratique est vraiment une doctrine de forts.

Il faut donc traverser l'individualisme. Mais on ne voit pas par quelle nécessité l'individualisme resterait « atomique ». Pas plus qu'il ne rejette fatalement le passé il n'est fatalement obligé de rompre avec toute société, toute institution, et de laisser l'individu seul en face de l'État. La preuve en est que pour avoir un appui contre l'omnipotence de cet État, et sous la poussée même de l'organisation industrielle, il reconstitue sous des formes diverses les associations brisées par la Révolution. L'époque qui exalte le plus l'individualisme philosophique est aussi celle qui reconnaît le plus la nécessité de l'action collective.

« Ce n'est plus du Rousseau, s'écrie-t-on alors, donc ce n'est plus de la démocratie ! » Mais pourquoi la définition de la démocratie serait-elle immuablement rivée aux doctrines du *Contrat social* ? Nous pouvons dire au contraire qu'il est étymologiquement et essentiellement démocratique, ce mouvement qui balance le pouvoir du Parlement par les divers modes d'action directe, ou celui des administrations par le contrôle direct des intéressés et du

public. Pareillement, il est enfantin ou tendancieux de soutenir que l'individualisme détruit nécessairement les institutions, depuis la famille jusqu'aux Églises. Il est vrai seulement qu'il soumet leurs principes à la critique, qu'il soumet leurs traditions à l'examen, qu'il transforme un consentement instinctif et passif en un consentement réfléchi. Cela n'est pas nécessairement dissoudre, cela est au contraire quelquefois fortifier. Et il est vain de gémir sur ce qui ne résiste pas.

Ne brisant pas nécessairement les institutions, l'individualisme ne rompt pas non plus nécessairement la continuité. Ce qui est vrai, c'est que la démocratie, par le mécanisme de ses institutions, invite périodiquement le citoyen à réfléchir cette continuité, à se prononcer sur elle, à continuer de la vouloir ou au contraire à la briser. Question d'éducation politique dont le manque peut amener des désastres, mais qu'on n'éludera pas. Car c'est esquiver le problème, on vient de le voir, ce n'est pas le résoudre que de nous montrer la continuité s'incarnant dans un roi héréditaire ou dans un dictateur dont les droits seraient soustraits à l'examen, sur lesquels le peuple n'aurait pas à se prononcer. Dans une nation moderne, comme d'ailleurs dans toutes les nations de tous les temps, mais peut-être aujourd'hui plus clairement, c'est toujours sur la volonté du peuple que se fonde en définitive l'autorité.

Le vote ne fait qu'exprimer formellement cette volonté la plupart du temps inconsciente.

Et l'on comprend très bien que les traditionalistes ne tiennent pas à provoquer les manifestations de cette volonté, et qu'ils traitent avec un beau mépris le peuple passif qui laissera toujours tout faire, qui acceptera toujours tout... après. On comprend qu'ils exècrent le régime qui force un peuple à se prononcer. Mais si l'on a une idée moins injurieuse de la dignité humaine on portera à l'actif de la démocratie ce qui nous est présenté comme une de ses tares. Il s'agit donc d'amener le peuple à comprendre la nécessité de cette continuité dans les organes essentiels de la nation, et par suite à la vouloir. Il le peut très bien en continuant sa confiance aux représentants responsables qu'il a choisis. Ainsi les institutions démocratiques ne sont pas hostiles à la continuité, mais il est vrai de dire que la continuité réside bien plus dans le cœur et la volonté des hommes que dans la forme des institutions.

Ce qui est vrai enfin, et ce qui ressort de cette analyse, c'est qu'on peut distinguer deux sortes, ou plutôt deux degrés d'individualisme. Il y a d'une part l'individualisme social, qui, s'en tenant au point de vue intellectualiste et logique, considère tous les citoyens comme des semblables et s'appuie nécessairement, pour gouverner et maintenir la continuité, sur l'addi-

tion des suffrages et la volonté de la majorité. Cet individualisme, quoique nécessaire, est en effet superficiel et abstrait. N'en médisons pas cependant, car c'est dans la mesure où l'on parviendra à égaliser socialement les unités individuelles qu'on rendra possible, pour l'immense majorité des opprimés, la pleine manifestation de leurs puissances. Mais si l'on brise cette carapace, on se trouve en présence d'un individualisme métaphysique concret, d'un « pluralisme » qui nous montre, par delà les ressemblances formelles, l'infinie diversité des individus, les besoins infiniment variés d'âmes dissemblables. Cette diversité, ce mystère insondable des consciences, la réglementation sociale doit les respecter; et c'est parce que le monde moderne en a de plus en plus le sentiment que l'individualisme philosophique humanise et tempère la brutalité de l'individualisme purement social. Dans un cas comme dans l'autre la démocratie résiste aux critiques.

CONCLUSION

L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE

Au terme de cette longue étude, où aucun des deux systèmes contradictoires qui s'acharnent de concert contre la démocratie ne nous a paru satisfaisant, où la démocratie elle-même nous est apparue, non pas auréolée d'un nimbe de lumière divine, mais comme un de ces géants fabuleux longtemps courbés vers la terre et qui se relèveraient lentement, en puisant toutes leurs forces dans leur mère nourrice, pour finir par fixer le ciel, nous avons surtout l'impression d'un persistant et puéril malentendu. Nous nous battons pour des mots, pour des phrases, pour de la métaphysique. On veut faire de la démocratie le régime de l'abstraction, de l'abstraction pure et simple, sans voir qu'elle est un stade à la fois nécessaire et insuffisant.

Car, d'une part, nous venons de voir qu'en restant sur le terrain de l'analyse et des faits nous ne pouvons échapper à l'individualisme atomique. La réalité sociologique, que nous ne nions pas, finit par s'y refléter et

par s'y transformer notablement. Si nous comprenons bien la théorie économique et sociologique de la « force collective », nous ne pouvons bien entendre la métaphysique par laquelle Proudhon et les syndicalistes finissent par imaginer on ne sait quel Être collectif transcendant.

Et pourtant elles existent, ces réalités supérieures aux individus, qui sont exaltées par les anti-démocrates de droite ou de gauche. Ce sont des réalités, les plus belles et les plus motrices de toutes les réalités, ces grandes expressions de la vie collective que sont les familles, les associations, les patries, les classes, toutes les choses qui durent, et la Société ou l'Humanité qui les englobe toutes. Elles existent, non pas à la façon d'entités scolastiques ou transcendantes, mais d'abord comme réalités sociologiques, puis moralement comme objets de croyance, d'amour, et, à prendre le mot très largement, de religion. De même que la science sait réduire par l'analyse quantitative les phénomènes une fois donnés, mais est impuissante à expliquer la *production* de ces phénomènes, de même nous devons en analyse sociologique nous arrêter à l'individu, mais en constatant que l'individu à lui tout seul est misérablement impuissant, et qu'il ne retrouve de puissance créatrice qu'en vivant dans la société. Au delà comme en deça de la connaissance il y a l'action, le mouvement, la vie, ce qu'il faut encore appeler la *production*,

et la production n'est possible que par un grand amour, une grande foi.

A ce point de vue, il faut bien le dire pour éviter toute équivoque, la démocratie, comme toute doctrine politique, exige un idéal, une *religion*. Du moment qu'elle fait appel, pour se réaliser, à la volonté des citoyens, il faut que cette volonté soit éclairée par la raison et échauffée par l'amour. Nous ne disons pas, qu'on le remarque, avec les positivistes, que la raison doit *se subordonner* au sentiment, car cela impliquerait une opposition que, pour notre part, en cette matière, nous ne parvenons pas à comprendre, ni à justifier. Nous disons que la raison doit *se pénétrer* de sentiment, puiser en lui sa chaleur, la force qui pousse à l'action. C'est en ce sens que la raison se complète par une religion.

Et que les intellectuels royalistes ne viennent pas parler, sur cet aveu, de mysticisme et de « nuées », car eux aussi, en tant qu'ils ont un idéal politique, un idéal de société harmonieuse, hiérarchique, réglée, qui les enflamme d'enthousiasme et pour lequel ils donneraient sans hésiter leur vie, eux aussi sont des hommes religieux. Ils ne vaudraient pas une minute d'être étudiés et estimés s'ils n'étaient pas, en un domaine où la raison chancelle, des hommes de foi, et les militants de tous les partis sont des hommes de foi. Par delà la politique des partis il y a la politique

tout court, la belle, la grande, la vivifiante croyance politique qui est la croyance religieuse humaine, comme par delà l'Église il y a la religion, comme par delà les organismes socialement nécessaires il y a la vie, l'esprit, la religion.

En définitive, la philosophie démocratique, si nous avons bien réussi à en exprimer les traits principaux — et abstraction faite de notre divergence sur la façon dont il faut comprendre historiquement la démocratie — n'est séparée de la philosophie syndicaliste que par un différend métaphysique. Toutes deux reconnaissent la nécessité primordiale de l'activité, du génie producteur, d'une « évolution créatrice » faisant incessamment jaillir du nouveau, auquel s'appliquera la connaissance. Mais alors que M. Sorel ou M. Berth, à la suite de M. Bergson, prétendent donner à cette activité productrice une valeur métaphysique analogue à une inconcevable intuition, nous n'y pouvons voir, quant à nous, qu'une des formes du génie humain se donnant libre carrière par la création industrielle, comme il le fait ailleurs par le génie philosophique ou poétique. Nous n'accordons à cette création qu'une valeur morale. Nous croyons aussi que la part du semblable, du rationnel, du prévisible, est plus grande dans la vie que le pensent les disciples de M. Bergson. Et voilà pourquoi, en incurables théologiens que nous restons, nous nous dévorons les uns les autres...

D'autre part, nous ne nous séparons des positivistes que par des différends peut-être scolastiques. Nous avons mêmes tendances morales. Nous croyons avec eux que toute vie profonde est celle du cœur, que toute existence individuelle doit, pour se réaliser pleinement, s'épanouir dans la société. Nous ne disons pas, on l'a vu, que l'individu est une abstraction; il est au contraire, au point de vue moral, la réalité dernière; mais cette réalité est plus ou moins pauvre ou sèche, ou au contraire riche ou forte, selon que l'individu se recroqueville sur soi ou s'épanouit dans l'amour. L'être, pour employer la belle expression spinozienne, ne persévère dans son être, n'atteint à une perfection, à une réalité plus grande que s'il s'incorpore, s'il se fond par l'amour dans le sein de ces collectivités qu'il constate et conçoit d'abord, qu'il chérit ensuite jusqu'à se perdre en elles.

Les deux degrés d'individualisme que nous avons distingués, ce sont en somme les deux « moi » de M. Bergson, le moi social superficiel et le moi individuel profond. Mais de même qu'on ne peut vraiment s'élever à la philosophie, vie profonde des sensibilités pénétrées de raison, qu'après avoir épuisé par la science les ressemblances des phénomènes, de même on ne peut opposer son moi profond aux autres moi, et affirmer le sentiment de son originalité irréductible, que lorsqu'on a pris conscience de toutes les ressem-

blances qui unissent un homme aux autres hommes, c'est-à-dire lorsqu'on a pleinement vécu de la vie sociale. Et ainsi c'est la vie sociale qui, par les richesses de sentiment dont elle est pleine, nourrit et entretient le mieux le moi spirituel.

En un mot l'individu est une cellule PENSANTE, ou, comme disait Proudhon, une « monade pensante », et une monade qui devient, de par toutes lesconditons de la vie civilisée moderne, *de plus en plus pensante*, qui par suite précise de plus en plus ses droits et réclame plus nettement son autonomie : voilà ce que positivistes et organicistes s'acharnent à ne pas voir. Mais cette autonomie et ces droits doivent, pour être compris, s'équilibrer, puis se fondre dans l'harmonie sociale; ils ne sont vraiment beaux que lorsqu'on les oublie. Ainsi nos points de départ sont assez différents, mais nos aspirations suprêmes convergent.

Plus on y réfléchit, plus on se convainc que ces discussions sur l'individualisme ne roulent que sur des équivoques. On veut à tout prix faire de ce mot le synonyme d'égoïsme, d'anarchie : nous l'avons vu, il n'est pas d'idée plus fausse. On ne peut éliminer l'individu, mais il faut que l'individu veuille se subordonner. Sur la nécessité impérieuse du devoir social tout le monde est d'accord; il s'agit seulement de bien voir les conditions de l'accord.

Peut-être faudrait-il, pour satisfaire tout le monde, varier la terminologie. Si l'on ne peut dissocier démocratie et régime parlementaire bourgeois, nous consentons, avec les réserves que nous avons faites, à ce qu'on oppose à la démocratie le fédéralisme syndicaliste — mais ce sera encore de la démocratie. Si l'on veut n'envisager la démocratie que sous un aspect exclusivement critique, et par conséquent plus ou moins dissolvant, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'on baptise autrement la partie reconstructive, institutive du mouvement; à ce qu'on l'appelle *socialisme*, comme le voulait Proudhon, ou *sociocratie*, comme le proposait Comte — mais ce sera toujours de la *démocratie*.

Le négatif et le positif ne doivent pas se séparer, *destruam et ædificabo*. Les deux temps du mouvement sont également nécessaires, quoique inégalement probables. On n'évitera pas le stade d'examen critique; mais la volonté d'altruisme, de dévouement, d'héroïsme, comme aussi de compétence et de conscience, qui doit créer avec de vieilles vertus une société juridiquement nouvelle, cette volonté reste beaucoup plus aléatoire. Et cependant elle est essentielle; un droit nouveau ne s'établit que par la création d'institutions, et ces institutions ne sont possibles que par un haut sentiment de la capacité technique et du devoir moral. Les positivistes ont tout à fait raison d'insister, en termes parfois émouvants, sur la nécessité d'une dis-

cipline sociale, du devoir auquel tout doit se subordonner.

Pourquoi faut-il qu'ils amoindrissent la valeur de cette prédication morale en fermant les yeux à l'évidence, en se faisant de l'individualisme une conception si partiale, ou encore en opposant, — ce qui est une autre façon de critiquer l'individualisme, — les droits aux devoirs? Le droit est métaphysique et anarchique, disent les disciples d'Auguste Comte, le devoir seul est positif. — Distinction factice, car le devoir n'est que l'autre face du droit; tout droit véritable a pour contre-partie le devoir, pour l'individu qui le réclame, de le faire valoir, et le devoir pour d'autres de le respecter. Distinction en outre dangereuse, car il serait naïf aux spoliés d'attendre l'amélioration de leur sort du seul « devoir » des classes possédantes. On ne sort pas de l'arbitraire, de la philanthropie et de l'aumône; la revendication du droit, quand elle s'accompagne d'institutions qui lestent le droit par la force, est une méthode plus sûre, plus virile et plus claire. Le droit et le devoir sont indivisibles; tout au plus peut-on dire que la revendication du droit est le devoir le plus impérieux du faible, et que le respect du droit doit être le plus grand devoir du fort. C'est ce que ne voient pas les positivistes ou les chrétiens.

Amicitia sit, dit enfin M. Faguet en terminant sa brochure contre la démocratie, et c'est un beau mot,

l'ineffable mot de la vie; mais ce que M. Faguet ne dit pas, c'est qu'avant de le prononcer, et pour avoir le droit de le prononcer sans pharisaïsme, il faut dire *justitia sit*, en sachant bien que ce n'est pas une « idée fausse ». Avant l'amour il y a la justice — une forme toujours mouvante de la justice, adaptée aux modes de production économique — encore que la justice n'ait de douceur que si elle se fond en amour. Il y a des insectes qui, lorsqu'ils ont procréé, meurent; ainsi la justice n'est parfaite que lorsqu'elle se renonce, mais il faut *d'abord* la justice.

Il s'agit donc, en partant de l'individu, de retrouver le sens social, la vie collective, la foi agissante. Il faut, comme dit M. Faguet, que l'aristocratie soit démophile et le peuple aristocrate. Mais nous savons, maintenant, avec autant de précision que ces choses peuvent en comporter, ce que cette formule veut dire. Elle signfie que les aristocrates, c'est-à-dire les mieux doués et les plus compétents, ne doivent se considérer que comme les premiers des producteurs, et respecter les droits proportionnellement égaux des autres producteurs ; ils doivent, en un mot , cesser d'être des maîtres, pour devenir des collaborateurs. Elle signifie aussi que les moins compétents doivent avoir la sagesse de s'incliner, pour la bonne marche du travail, devant l'autorité des plus compétents, cette

autorité restant purement technique, sachant s'entourer de consultations autorisées, et ne s'accompagnant pas de privilèges exorbitants. Voilà ce qu'exige chez les uns et chez les autres la perfection du sens social. A ce prix une démocratie est possible et elle peut fonctionner paisiblement. Mais si l'on estime utopique cette sagesse dans l'abdication d'une part, et d'autre part cette sagesse dans la conquête, il ne reste plus que la lutte, et l'avenir est gros d'orages.

L'acte de foi, quand il faut porter un jugement de valeur et conjecturer l'avenir des sociétés, voilà en dernière analyse à quoi nous aboutissons. Il faut le reconnaître avec simplicité. On pourra, si l'on veut, triompher de cet aveu, et parler d'une nouvelle « faillite » de la science là où la science n'a que faire. La science ne prouve pas la nécessité de la monarchie, elle ne prouve pas non plus celle de la démocratie. Plus que jamais, comme disait M. Bouglé, au terme comme au début de cette étude la « voie est libre ». Mais, à défaut de certitudes, il y a des probabilités et des rêves. C'est une probabilité que la démocratie n'est incompatible ni avec une certaine aristocratie ni avec une certaine culture. C'est un rêve que d'espérer l'avènement de cette aristocratie et de cette culture. Il dépendra de l'effort des hommes d'en faire une réalité.

En définitive, nous retrouvons la question vitale enclose en toute philosophie de l'action, celle de l'optimisme et du pessimisme. Et elle se pose à nous dans sa nudité d'autant plus impressionnante que nous ne pouvons l'éclairer d'aucun rayon supra-sensible, qui montrerait la route comme l'étoile guidait les rois mages. Les chrétiens-démocrates, les disciples d'un Tocqueville ou d'un Brunetière, ou les socialistes à la mode de Quarante-huit sont bien heureux; ils marchent dans le sillage de la Providence, ils savent que la démocratie est voulue du ciel et qu'elle triomphera envers et contre tous, plus tôt ou plus tard, mais aussi sûrement que l'Église avec qui elle présente tant d'affinités. Même s'ils ont des inquiétudes sur le présent, comme Tocqueville, ils accusent l'infirmité de leur esprit plutôt que les desseins du Créateur, car ils aiment mieux douter de leurs lumières que de sa justice. Un chrétien anti-démocrate pourrait répondre, il est vrai, que la démocratie est un piège tendu par le Malin à la concupiscence de l'homme et permis par le Tout-Puissant afin de mettre à l'épreuve la liberté de sa créature; mais ne nous jouons pas ainsi de la majesté du Très Haut. Il nous faut, non sans regret, abandonner ces aimables fictions théologiques; elles sont une grande force pour qui s'en enchante, mais cette force nous fait défaut.

Il nous faut regarder l'avenir avec d'autant plus d'appréhension que nous nous sommes montré plus strictement rationaliste. Avec un calme impitoyable et triste, nous nous sommes soustrait successivement à tous les moyens de nous duper. Il y a des philosophes sociaux qui sont sans illusions à l'égard de la raison, qui sont pessimistes en songeant aux destins de l'humanité livrée à une manie critique implacablement dévastatrice, mais qui s'enchantent de « mythes » supra-rationalistes où ils retrouvent pour l'humanité des raisons de vivre. Frédéric Nietzsche fut un des plus illustres entre ces penseurs tourmentés, à l'heure actuelle M. Georges Sorel en est un autre.

Mais nous ne pouvons pas plus nous rattacher aux mythes qu'aux religions révélées. Nous ne renions pas, nous ne maudissons pas l'esprit apollinien. Nous voudrions qu'Athénè inspire nos démarches comme elle guidait celles du sage Ulysse. Il y a un pessimisme tragique, un pessimisme héroïque qu'il faut aimer, parce qu'il est le pessimisme des forts. C'est celui qui consiste à ne jamais baisser les yeux, à porter toujours dans son esprit et dans son cœur la lumière froide et directe qui en éclaire les inquiétudes, les soubresauts et les sanglots; la vrille pénétrante et impitoyable qui en transperce les tissus et qui pourtant laisse au patient la force de sourire, de réagir,

de chérir les mécanismes dont il aura démonté les rouages, sans avoir pu trouver le je ne sais quoi qui les a mis en branle et qui les soutient, de continuer à vivre et de vivre mieux. Il y a le pessimisme qui s'achève en optimisme, en vouloir-vivre désabusé mais serein, n'attendant pas de miracle mais donnant toute sa mesure. L'optimisme démocratique, si l'on peut couronner par des considérations métaphysiques une étude morale et politique, relève de ce pessimisme-là.

Il est peut-être plus commode, si l'on n'a pas d'espoir supra-sensible, de se croiser les bras, de désespérer et de railler. C'était volontiers l'attitude de Renan vieilli, qui en arrivait à confondre l'humanité tout entière avec le monde d'histrions et de caillettes où il régnait en pince-sans-rire bénisseur. Et il faut bien convenir que la réalité n'est pas toujours consolante.

Politiquement, nous ne savons pas du tout si le peuple saura se servir de ce régime démocratique qui nous est apparu en fin de compte comme le moins imparfait, mais aussi comme le plus difficile à manier, des instruments politiques. Il n'exige pas, comme on voudrait le faire croire, une inaccessible vertu; mais il exige quelque conscience, quelque caractère, quelque bonne volonté de s'informer et quelque volonté de décider, et avant tout quelque

loisir. Nous ne savons pas si tout cela se trouvera. Il se peut que le peuple se désintéresse de son droit, qu'il renonce à l'exercer, comme le lui conseillent, en termes élégamment énergiques, les camelots du roi. Nous voyons de jour en jour se perdre l'esprit religieux; il est parfaitement possible que l'esprit politique, qui est l'esprit religieux appliqué à l'avenir social, se dissolve lui aussi, qu'il se dissolve sous la forme socialiste comme il tend déjà à se dissoudre sous la forme patriotique; qu'on ne veuille pas plus de l'égalité que de l'indépendance, et qu'au lieu des fortes et généreuses croyances capables d'engendrer l'action il n'y ait plus que scepticisme et qu'ironie, ou qu'âpre défense d'intérêts égoïstes.

Une démocratie ne peut vivre que par l'ardent intérêt porté par tous les citoyens à la chose publique. Or, ce sens peut se perdre ou s'atrophier dans une nation. Il peut se perdre par la poursuite exclusive des intérêts privés. C'est ce qui explique que les Américains ne sont pas davantage révoltés par les hontes de leur démagogie ploutocratique; ne visant qu'à s'enrichir ils s'occupent peu de tripotages qui ne les gênent pas, qu'au besoin ils trouveraient très légitime d'employer pour eux-mêmes. C'est ce qui explique encore qu'en France, sous la monarchie de Juillet, le Second Empire et la troisième République, la bourgeoisie dirigeante a si peu montré de prévoyance et

de sens social. Uniquement désireuse de faire des affaires, elle n'a songé qu'à établir, par des lois de police, sa puissance industrielle et son autorité sur les salariés. Elle a abdiqué en France, comme autrefois la noblesse, le généreux idéal qui fit sa grandeur aux époques de crise; et ainsi, en partie par sa faute, l'inévitable lutte sociale est devenue plus âpre.

Et chez les classes dirigées, dans le peuple, le sens de la chose publique peut se perdre par quelque chose de plus bas encore, le désir de jouir à tout prix de ce qui lui est laissé, à quelque prix que cela lui soit laissé : qu'importent les destinées du pays, le sort de la patrie, la réalisation de la justice si l'on a toujours, sans effort, bon souper, bon gîte et le reste! L'antipatriotisme des ouvriers révolutionnaires, l'indifférence des paysans uniquement attachés à leur terre, la résignation des salariés passifs incapables de concevoir aucune amélioration à leur sort, cette absence générale de fierté, de dignité, de respect de soi et d'amour des grandes choses n'est guère propre à favoriser l'éclosion d'une démocratie véritable.

D'ailleurs le véritable obstacle est plus profond; il est dans la structure de notre société moderne si complexe, et plus encore dans la nature humaine. Il ne faut pas se le dissimuler : l'organisation aristocratique ou monarchique, le régime des castes, la séparation soigneusement établie entre les fonctions d'État, réser-

vées exclusivement à une élite, et les fonctions privées, ayant pour seul but d'enrichir, magnanimement laissées à toute la masse..., tout cela est bien plus facile, bien plus attrayant, bien plus propre à encourager l'inertie naturelle des masses qu'un régime démocratique qui demande à tous, après le travail professionnel déjà pénétré de dignité, le sentiment de l'intérêt général, le souci de s'intéresser à la chose publique et d'exercer un contrôle sur les fonctionnaires et les représentants. Il se peut que les peuples démocratiques soient au-dessous de cet effort, qu'ils n'insufflent pas d'âme au mécanisme. La vie matérielle est si lourde, et si absorbante la conquête du pain et du loisir! Comment s'occuper de la cité quand on ne peut déjà pas suffire à ses affaires?

En songeant à ces difficultés, M. Ostrogorsky va jusqu'à écrire que « de tous les régimes non despotiques, celui de la démocratie est le moins capable d'esprit public, dans les conditions de la civilisation moderne[1] ». Un régime aristocratique lui paraît au contraire plus conforme à la division du travail. — Oui, sans doute, si l'on se laisse aller, si l'on renonce à vivifier les institutions... Une démocratie ne peut vivre que par un effort constant contre des conditions hostiles et l'indifférentisme naturel. Cet effort exige

1. *Ouv. cité*, II, p. 585.

parfois de l'héroïsme; mais à l'ordinaire de la vie, quand il fait beau, il ne demande qu'une attention soutenue, un regard large et clair. Si c'était trop exiger des forces humaines que d'espérer cet effort, il n'y aurait plus rien à répondre aux nationalistes intégraux; il n'y aurait qu'à briser un rêve très simple, et qui serait encore, à l'épreuve, trouvé trop surhumain.

Tout cela se peut... seulement nous ne sommes pas aussi sûr que les camelots du roi que ce serait un bien pour l'humanité. Elle apparaîtrait un peu plus pauvre, un peu plus stérile, un peu plus morne et désolée qu'auparavant. Il se peut aussi que le peuple n'ait aucun esprit politique, qu'il brise stupidement comme des joujoux les hommes éminents qui pourraient le servir, ou que ceux-ci, par orgueil ou égoïsme, ne sachent pas se plier aux conditions économiques et politiques que leur fera de plus en plus la démocratie. L'humanité roulerait alors indéfiniment, comme la terre dans l'espace, dans le cercle aux quatre stades qu'entrevoyait Polybe, ou comme le cycle aux trois étapes d'Aristote : monarchie, aristocratie, démocratie, jusqu'au refroidissement final. « L'avenir est caché même à ceux qui le font. »

Moralement — car la valeur morale est le ressort de la bonne politique, et s'il est vrai que les institutions soutiennent les hommes, il est encore plus vrai qu'elles ne valent que par eux — moralement, la réa-

lité n'offre guère de sujets de joie. D'un côté des jouisseurs, de l'autre des aspirants jouisseurs, voilà ce que l'on voit trop souvent. Nos soi-disant « aristocrates » se gâtent par le luxe, et nos prolétaires seraient trop heureux de les imiter. L'imitation de la décadence bourgeoise par les forces vives du prolétariat menace de devenir effrayante. Il prend à la bourgeoisie tous ses vices, et semble ne lui prendre que ses vices, en dédaignant ce qui fit sa grandeur. Un contraste singulier sépare le petit cénacle des doctrinaires de la horde des praticiens. Alcoolisme, pornographie, dépopulation, hervéisme des hommes et des « coffres-forts », toutes les lèpres rongent toutes les classes, les réconciliant fraternellement dans la même insouciance et la même pourriture. Il semble que l'organisation capitaliste de la grande industrie, cause profonde de ce luxe extrême et de cette extrême prolétarisation, cause aussi de cette vie urbaine en quoi l'on s'accorde — qu'on s'en afflige ou qu'on s'en réjouisse — à voir le foyer principal de la vie démocratique, pèse si lourdement sur les épaules de tous, qu'elle étouffe jusqu'à la volonté de régénération.

Est-ce une raison pour désespérer? Non, certes, puisque nous connaissons quelques-unes des raisons de cette crise, et que nous avons entrevu quelques-uns des moyens de la surmonter. Nous savons qu'on ne peut aller contre le mouvement économique et les

transformations qu'il entraîne; il serait parfaitement vain de reprendre aujourd'hui le rêve de Carlyle, de la « jeune Angleterre » et des socialistes chrétiens du milieu du XIXe siècle, qui croyaient avoir résolu la question sociale en anathématisant le machinisme et en prêchant le retour aux mœurs idylliques. Mais on peut placer son espoir dans les nouvelles conditions qu'engendre l'industrie elle-même. On peut avoir confiance dans le nivellement économique, dans l'association égalitaire de production qu'on entrevoit comme pouvant succéder à l'organisation capitaliste. On peut se réchauffer à l'enthousiasme vivifiant de M. Victor Basch qui nous montre d'autre part — et il faut les voir pour avoir une vue complète de la réalité — les admirables héros obscurs du mouvement ouvrier. « Toute doctrine sociale qui veut vivre et se réaliser, répéterons-nous avec lui, doit être optimiste. L'optimiste socialiste [ou démocratique, nous persistons à croire que c'est tout un] consiste à prétendre que tous les hommes sont capables de ressentir des joies supérieures, que tous peuvent devenir, après une éducation appropriée et à des degrés divers, des aristocrates [1]. »

On peut espérer qu'à des formes économiques et politiques nouvelles correspondront des thèmes nouveaux de l'éternelle morale, de nouveaux noms pour

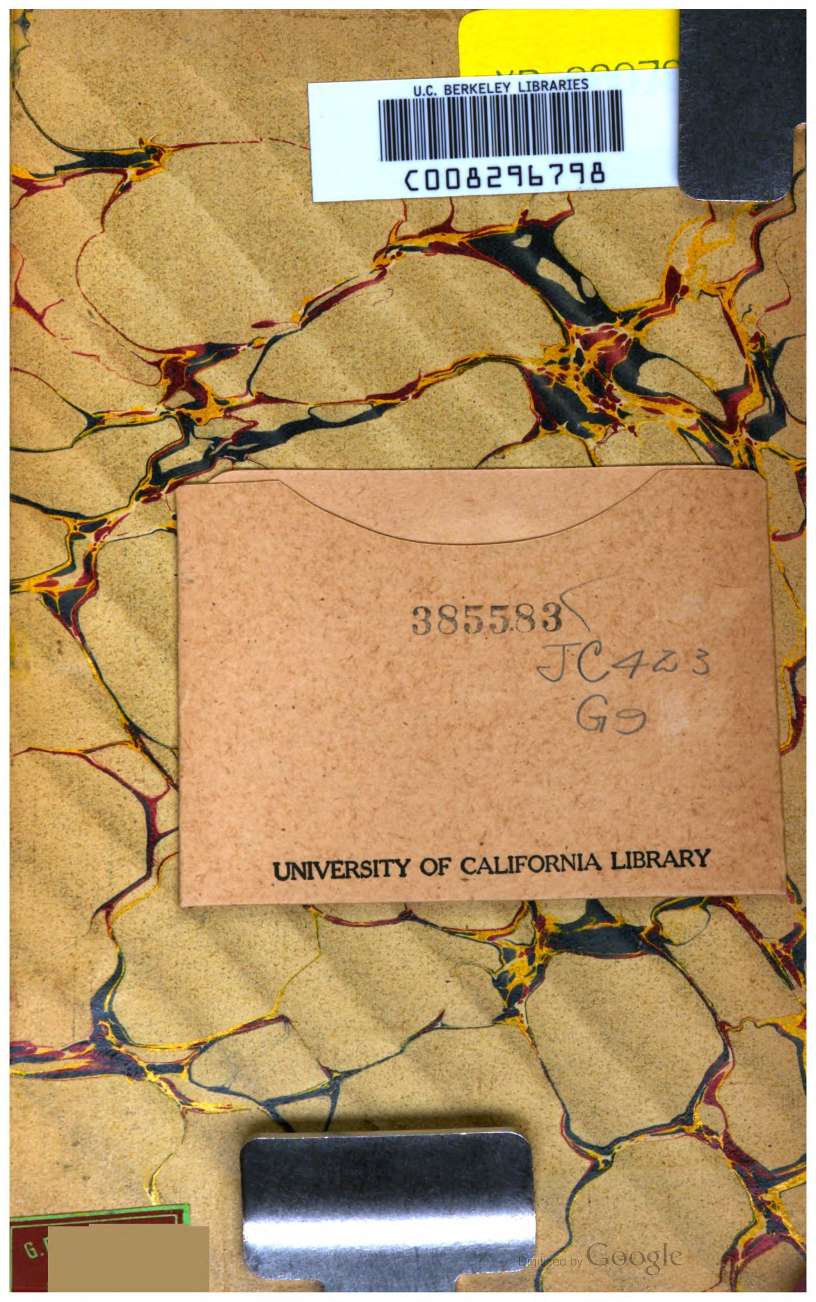
1. *Bulletin* cité, p. 99.

désigner les vieilles choses nécessaires et toujours les mêmes, les mobiles éternels de la conduite humaine, qui aiment à se nourrir à chaque pas d'illusions récentes et à dérober leur face mystérieuse sous des masques toujours divers. On peut espérer que le sentiment religieux n'est pas mort au cœur des hommes, et que, sous la forme d'un idéal social vivifiant, patriotisme, socialisme, il peut les faire accoucher de grandes choses encore. On peut espérer que dans une démocratie véritable les incompétents sauront reconnaître la compétence technique des élites, et que de leur côté les élites s'accommoderont des conditions qui leur seront faites; que, ne pouvant façonner la réalité au gré de leurs ambitions, elles inventeront de belles théories pour trouver magnifique l'égalité qui leur aura été imposée. Ainsi — il y a bien longtemps qu'on l'a dit — de tout temps la sagesse a consisté, ne pouvant faire que tout ce qui est juste soit fort, à décréter que tout ce qui est fort est juste.

On peut espérer... — Que Schopenhauer vous entende! dirait M. Lachelier. — Oui, Schopenhauer, et aussi Zeus sauveur, Père des espoirs désespérés.

TABLE DES MATIÈRES

15-11. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 4-11.


U.C. BERKELEY LIBRARIES
C008296798
385583
JC423
G9
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Digitized by Google

